KARL JASPERS

PSICOLOGÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO



EDITORIAL GREDOS, S. A.

Título original: *Psychologie der Weltanschauungen,* Springer-Verlag, Berlín, 1960.

Versión española de MARIANO MARÍN CASERO.

Depósito Legal: M. 16203-1967.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 83. Madrid, 1967.—2843.

A Gertrud Jaspers

PRÓLOGO

Ha sido tarea filosófica desarrollar una concepción del mundo a la vez que como conocimiento científico, también como doctrina de vida. El apoyo debía constituirlo la comprensión racional. En lugar de esto, hemos intentado en este libro solamente comprender qué posiciones últimas adopta el alma, qué fuerzas la mueven. La concepción del mundo fáctica, por el contrario, sigue siendo cosa de la vida. En lugar de una comunicación de aquello que importa en la vida, solamente deben darse aclaraciones y posibilidades como medios para la auto-reflexión. El que quiera una respuesta directa a la pregunta de cómo debe vivir, en vano la buscará en este libro. Lo esencial, que radica en las decisiones personales concretas del destino, sigue estando oculto. El libro tiene solamente sentido para hombres que comienzan a admirarse, a reflexionar sobre sí mismos, a ver las problematicidades de la existencia, y también tendrá sentido sólo para aquellos que experimentan la vida como responsabilidad personal, irracional, que nada puede anular. Se apela a la espiritualidad y actividad libres de la vida mediante el ofrecimiento de medios de orientación, pero no se pretende ni crear, ni enseñar vida.

Heidelberg.

Karl Jaspers

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN ALEMANA

Este libro de mi juventud, de la época en que a partir de la Psiquiatría, llegué al filosofar; de la época de la primera guerra mundial y de la conmoción de nuestra tradición, es el resultado de la auto-reflexión de aquellos días. Después de haber estado agotado casi dos decenios, aparece ahora en nueva edición, no modificada.

La Filosofía responde a una concepción básica. Ésta sigue siendo la misma para el individuo durante toda la vida. La verdad del primer ensayo no es desplazada o sustituida por la claridad posterior. Sustancialmente el principio es ya el todo. Esta mi primera exteriorización filosófica tiene, a mi parecer, la ventaja de la inmediatez en muchas partes. Pero éstas están incluidas en los esquemas desmañados de la ordenación. El lenguaje de este libro, allí donde se logra sin intención, es fresco y adecuado, como lo mostró la acogida que tuvo. Pero como, en cuanto tal, no fue éste en modo alguno el objeto de mi atención, no llegó a conformarse de un modo preciso, más aún, no logró forma. Más bien, incurre algunas veces en repeticiones que se van de las manos, en reticencias y en ocasiones también en vacuidades. El libro fue escrito e impreso sin nueva redacción y con pocas correcciones. Ahora he reflexionado el plan de proceder a una limpieza. Parecía posible, según la norma de mi juicio actual, mejorarlo tachando, acortando frases, arrancando, en ocasiones, la mala hierba. Si no añadía ninguna frase nueva, no variaba el libro. He desistido de ello. Probablemente no lo hubiese logrado sin introducir un estilo que ocultase la originaria carencia de él.

Ahora me es fácil hacer crítica de mi primer libro. En lo que toca a la disciplina filosófica es algo descuidado. Vivía aún en la actitud del pensamiento psicopatológico. Es verdad que, desde mi juventud temprana, había leído libros filosóficos llevado por el gusto personal, pero no había estudiado aún Filosofía; lo que pensaba surgía de la intuición de los hombres y de la pasión que me daba la experiencia en mi propia vida. Mi interés lo centraba en las cosas últimas. Miraba, actualizaba, hablaba movido por mi perplejidad, utilizaba, sin reflexionar y sin saber, conceptos y giros que afluían de mis lecturas, creaba otros nuevos de la misma forma irreflexiva, sin reflexionar sobre ellos sistemáticamente.

Con la finalidad de caracterizar el libro, séame permitido contar su génesis. El que este libro se llame *Psicología de las concepciones del mundo,* está determinado en grado sumo por mi posición académica de aquella época. Había sido recibido en el cuerpo docente de la universidad, con la finalidad de conseguir la cátedra de Psicología, no la de Filosofía. Apoyado en la frase de Aristóteles: "el alma, es en cierto modo, todo" comencé con la mejor voluntad a encuadrar bajo el nombre de Psicología todo lo que se puede saber, pues no hay nada, que en este sentido amplio, no tenga un lado psicológico. No admití en modo alguno la delimitación de la Psicología que entonces dominaba en el círculo de Heidelberg (Windelband, Rickert). Lo que bajo el título de "Psicología comprensiva" había comenzado en un capítulo de mi Psicopatología, llegó a ser para mí idéntico a lo que estaba hecho en la gran tradición del comprender científico-moral y filosófico. Explicaba Psicología de los sentidos, de la memoria y del cansancio, a la par que sobre todo psicología social, étnica, de la religión, psicología moral y caracterología. Pero de todas estas clases una era para mí la más importante. Bajo el título *Psicología de las concepciones del mundo* publiqué estas explicaciones en 1919. El trabajo en ellas fue para mí, de un modo incosciente, el camino a la Filosofía. Varios motivos se han entrelazado. Son los siguientes:

Ya en la época de mis años clínicos, hice una experiencia sugestiva. En la lucha de las intuiciones científicas y de las personalidades vivientes lo correcto empíricamente y lo correcto lógicamente

no jugaban, sin más, para cada uno el mismo papel. Elaborar esto de modo obligatoriamente válido se me presentó como tarea difícil. En la discusión se hacía perceptible casi siempre también otra cosa, siendo interesante, por ejemplo, no nuestra necesidad de valoración, nuestro querer tener razón, sino cierta cosa que no era aprehensible, aunque parecía establecer barreras entre los hombres. También en los investigadores de la Psiquiatría que hablaban en público, percibí lo que provocaba entre ellos afinidad u hostilidad, independientemente de la exactitud científica.

Así, en aquella época, Freud y Hoche, a los que no he conocido personalmente, ambos totalmente heterogéneos entre sí, eran para mí representantes de fuerzas, que no quería dejar de ver, que me impulsaban al estudio de sus escritos. Interiormente me oponía a ellos con impulsos que trascendían, en otra dirección, los contenidos de lo tratado por ellos. Acompañaban mi juventud, en cierto modo, como enemigos que, en el médium de la ciencia, querían imponer algo que no es en absoluto ciencia, y eso dentro de una concepción filosófica que yo percibía como reprobable, contra la que había que aclarar y afirmar un pensamiento de origen totalmente distinto. Lo que fuese este pensar, no quería ya conseguirlo por su ejemplo, sino quería tenerlo intuitivamente ante mí, a la vista de la historia y de los hombres en general.

Al plantearme la pregunta acerca de las concepciones del mundo originarias, se abrió a mi buscar la tradición grandiosa de los pensadores que habían proyectado esta psicología, no bajo el nombre de Psicología, o si lo habían hecho sólo de un modo parcial. La Fenomenología del Espíritu de Hegel, después sobre todo Kierkegaard, al que estudiaba desde 1914, y en segunda línea Nietzsche, fueron una revelación para mí. Eran capaces de iluminar con luz diáfana hasta el último ángulo del alma humana y de hacerla comunicable hasta en sus orígenes. Puse en mi libro a Kierkegaard y a Nietzsche, uno al lado del otro a pesar de su aparente distancia (cristiano y ateo). Su correspondencia ha llegado a ser hoy tan natural, que el nombre de uno hace pensar en el del otro.

Esta *Psicología de las concepciones del mundo* no pretende aportar una Filosofía, esto escribí yo. Pero de hecho no pensaba en otra

cosa que el ser propio del hombre. Esta tendencia se ocultaba de sí misma en beneficio de un intuir de las realidades puras. Aunque en mi Psicopatología, que se había formado antes, había concebido la conciencia reflexiva, metódica, como indispensable y la había exigido en este campo y, aunque en la psicología de las concepciones del mundo comencé con reflexiones metodológicas, con respecto a lo esencial, permanecí en aquella época en una falta de claridad provechosa.

Formulé que la Psicología comprende, contemplativamente, todas las posibilidades de concepciones del mundo, y que la Filosofía da una concepción del mundo: la verdadera. La Filosofía propiamente dicha es la Filosofía profética, con lo que hice una contraposición demasiado simple, insostenible en esta forma. Mas porque la había hecho, a la vista de lo que había realizado en este libro llegaron a serme claras dos cosas: primero, la tarea de una Filosofía, que no es Filosofía profética, anunciadora; segundo, la tarea delimitativa de la Psicología que investiga empíricamente.

Lo primero: lo que yo en aquella época pretendía al diferenciar la Psicología de la Filosofía profética ha seguido siendo hasta hoy el sentido de mi filosofar. Es cierto que este filosofar en modo alguno es solamente contemplativo, como entonces lo era de hecho esta psicología de las concepciones del mundo. Ésta, siempre que expone, pretende, en el fondo, actualizar, conjurar, apelar, por lo tanto, orientarse a la libertad. Pero no pretende con esto afectar a la libertad del otro que, en el filosofar, ha de encontrarse más bien a sí mismo, sin que la Filosofía, en cuanto una obra y en cuanto un todo de pensamientos pueda ir quitándole esto mediante un saber comunicado. En el sentido en que yo, distanciado, hablaba entonces de la Filosofía profética, ni Platón ni Kant son creadores de Filosofía profética. Ésta sería sustitutivo de la religión. Pero lo que es la Filosofía propiamente dicha y lo que ella puede, llegó a ser para mí posteriormente y hasta hoy problema y, sobre todo, tarea. Con mi psicología de las concepciones del mundo me encontré ya, de un modo ingenuo, en su realización, sin saber claramente lo que hacía.

Lo segundo era que no podía quedar el nombre de psicología para estos ensayos. Mi camino desde la Psicología, pasando por la psicología comprensiva, hasta la filosofía existencial hacía la antigua tarea, dentro de nueva forma, más apremiante: la delimitación de una psicología científica y del saber metódico en torno a sus posibilidades y límites en lo sucesivo. He intentado seguir llevando a cabo esta delimitación en las líneas de mi psicopatología. Se trata de la delimitación de una psicología científica, que reconoce como camino único las investigaciones reales, de una psicología falsa que es para sí misma filosofía o mejor sustitutivo de la Filosofía. La psicología comprensiva tiene en esta situación científica un carácter equívoco. Es como un gran espacio lleno de contenido entre Psicología y Filosofía. Ambas entran en él. En consecuencia la pregunta acerca de la Filosofía científica hay que plantearla hoy de un modo muy preciso, mas la respuesta universalmente válida, verificada y reconocida por todos los investigadores, está aún por dar.

La intención del contemplar no obligado, expresada en mi psicología de las concepciones del mundo, podía orientar la comprensión de este libro en una dirección falsa. Se ha visto en él una galería de concepciones del mundo, que se ofrece a elección. Pero de hecho es el cerciorarse de las posibilidades como propias y la iluminación del amplio espacio en el que se toman las decisiones existenciales, iluminación que no anticipa ningún pensamiento, ningún sistema, ningún saber. Esta obligatoriedad fáctica se hace sensible al lector al pensar conjuntamente. Es cierto que no se le dice claramente lo que es verdadero, pero se despierta en él lo que puede determinarlo a tomar decisiones. De ahí que en todo lo que en el libro es explayado intuitivamente pensando, hay una tensión, pues en lo expuesto se ve siempre la verdad, pero siempre, también, el error: el tema no es concepción del mundo a elección, sino en ellas la dirección a la totalidad, en ningún punto asequible, del ser verdadero en el ser humano. Mi interés no era en modo alguno lo meramente psicológico, en la realidad de las concepciones del mundo, sino lo filosófico en el carácter de verdad de estas concepciones del mundo. Proyecté un organismo de las posibilidades, reconociéndome y

rechazándome a mí mismo en todo. Por esto, hoy mi actitud frente a este libro, es de invariable afirmación a su contenido y a su tendencia.

Mi habilitación docente, que en aquella época me había sido impartida expresamente para la Psicología, con exclusión de la Filosofía, no la sentí como obsesión, sino como alivio de mi pretensión, que a mí me parecía excesiva, a enseñar Filosofía. Sin embargo, mi impulso filosófico bajo el ropaje de la psicología, me impulsaba violentamente al todo. No quería una Filosofía profética y tampoco tenía un concepto de aquella otra filosofía, buscada ya secretamente. Ésta no me hubiera podido hablar ni desde las vanidades pseudocientíficas de una supuesta filosofía especializada, ni desde las pretenciosas anunciaciones de una verdad conocida de un modo supuestamente definitivo. La obsesión de enseñar psicología, resolvió necesidades objetivas, de las que, sin aquella obsesión apenas si hubiese tenido conocimiento claro. Como incoscientemente filosofaba ya, pude posteriormente comprender mejor este filosofar, que no se puede planear, sino que de él puede uno sacar sus planes. En lo sucesivo creí reconocer mis motivos en los filósofos que nos hablan desde la historia. Comprender la Filosofía pasada, presupone filosofar actual. Y este se encuentra asimismo y se eleva en la comprensión de los grandes, cuya grandeza llega a ser para nosotros tanto más asombrosa e inasequible cuanto más penetramos en ella. Pero todo presente tiene que realizarse a sí mismo. Había comprendido ya de hecho la tarea de hacer presente, cosa que el filosofar de cada época exige bajo nuevas condiciones, con otros presupuestos y bajo nuevos ropajes.

Es para mí inolvidable la época en que, bajo la presión y necesidades de la primera guerra mundial, fue creciendo este pensar. El trabajo lo realicé fundamentalmente en el silencio de la vida privada. La pujanza interior de aquellos años dejó mi vida llena de pretensiones para el futuro.

Basel, Abril 1954.

Karl Jaspers

INTRODUCCIÓN

¿Qué es una concepción del mundo? Algo total y universal, cuando se habla, por ejemplo, de saber, no de saber particular, sino de saber como una totalidad, como cosmos. Pero concepción del mundo no es meramente un saber, sino que se manifiesta en valoraciones, conformación de la vida, destino, en la jerarquía vivida de los valores. O ambas cosas en una forma de expresión distinta. Cuando nosotros hablamos de concepciones del mundo, queremos decir ideas, lo último y lo total del hombre; tanto subjetivamente, como vivencia y fuerza y reflexión, como objetivamente, en cuanto mundo conformado externamente.

El estudio del todo se llama Filosofía; por eso, también este libro podría llamarse un libro filosófico. Pero se llama una "Psicología" de las concepciones del mundo. Sin que pretendamos entrar en discusiones acerca de nombres, el sentido de esta denominación está comprobado por algunas tesis, pues la postura de la Psicología, actualmente, no es clara ni acabada:

Desde siempre se llama Filosofía a la totalidad del conocimiento. Todo conocimiento es filosófico, en tanto que está vinculado por numerosos hilos al todo. El desprendimiento de una esfera científica de la *universitas* es, si de hecho acontece, su muerte; en lugar de conocimiento queda técnica y rutina, en el lugar de la formación del espíritu que, en el elemento del conocimiento, mientras elabora materias particulares de una forma especializada, está orientado, sin embargo, siempre universalmente, hacen su aparición hombres sin ninguna formación, los cuales tienen y se siguen sirviendo solamente de instrumentos —quizá excelentes—. Esta evolución ha hecho realmente su aparición desde hace mucho. Pero en la medida

en que se dio esta separación por ambas partes —los filósofos se preocuparon de las esferas concretas del conocimiento tan poco como los científicos especializados se preocuparon de la *universitas* del conocer— ambas perdieron lo que anteriormente se llamaba filosofía. De este modo, tal vez la característica del mundo moderno es que los mejores filósofos no siempre son los "filósofos", sino científicos aislados, especializados, pero no habituados a la filosofía. Si el que es más universal y concreto y el que más ampliamente acepta, comprende, enumera, configura el espíritu del presente —sin ser meramente enciclopédico— puede llamarse el mejor filósofo, en tal caso el mejor filósofo será hoy quizá un científico especializado, el cual, en cierto modo, está sustentado en una especialidad, pero que busca de hecho por todas partes relaciones de conocimiento —siempre concretamente— y está en una acción recíproca con la realidad, tal como ella está presente de una forma corpórea. Pudiera ser que en este primer sentido de Filosofía, un economista político, un filólogo clásico, un historiador, un matemático mereciese el nombre de filósofo mejor que ningún otro [1].

La contemplación universal (a no ser que se practique de hecho universalmente en todas las esferas científicas, en tanto que el conocimiento como tal es viviente) se ha formado y desarrollado con más o menos claridad especialmente en las llamadas ciencias. Estas ciencias son actualmente en sentido especial las filosóficas que se llaman directamente Filosofía. Son, más o menos marcadamente hasta ahora la Lógica, Sociología y Psicología. Lógica es la contemplación universal de todas las ciencias y de todos los objetos respecto a su carácter de validez; Sociología y Psicología, la contemplación universal del hombre y de sus formaciones.

Pero la Filosofía ha sido desde siempre algo más que contemplación universal, ella dio impulsos, erigió cuadros de valores, dio a la vida del hombre sentido y meta, le dio el mundo en el que se sintió seguro, en una palabra: le dio, concepción del mundo. Sin

---

[1] Véase mi discurso a la muerte de Max Weber, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921.

embargo, la contemplación universal no es aún una concepción del mundo, para ello han de venir los impulsos que afectan al hombre en su totalidad y que parten de su totalidad. Los filósofos no eran solamente observadores pacíficos, irresponsables, sino también impulsores y formadores del mundo. A esta clase de Filosofía la llamamos *Filosofía profética*. Se contrapone, por naturaleza, a la contemplación universal, porque ofrece concepción del mundo, porque indica sentido y significación, porque establece cuadros de valores como normas y con validez. Sólo a esta Filosofía le corresponde el nombre de Filosofía, si es que queremos que el nombre conserve el sonido noble, poderoso. Pero el nombre ha llegado a ser hoy usual para la contemplación universal, hoy, que no existe una Filosofía profética, a excepción de los débiles intentos románticos de restablecimiento. Así, actualmente, se llama Filosofía a lo que de una manera más precisa y clara se llamaría lógica, Historia de la Filosofía, Sociología y Psicología. Contemplación de las concepciones del mundo no es ya, por lo tanto, en cuanto contemplación, auténtica Filosofía, sino Lógica o Sociología o Psicología.

Quien exige impulsos, quien quiere oir lo que es justo, lo que importa saber, para lo que vivimos, cómo debemos vivir, lo que debemos hacer; el que desea saber acerca del sentido del mundo, en vano se vuelve a la contemplación universal, aunque ésta lleve el nombre de Filosofía. La contemplación universal habla en todo caso de impulsos, de cómo los hombres encuentran su sentido, de lo que ellos tienen por verdadero, de las exigencias que experimentan como absolutamente obligatorias. Pero no toma una actitud, no quiere como la Filosofía profética ser propagadora de algo; da piedras en vez de pan al que pide sentido a la vida; remite a sí mismo a aquel que desearía agregarse, someterse, ser discípulo. Éste sólo puede aprender en el mejor de los casos lo que es sólo medio para él. Lo que importa, tiene que encontrarlo él mismo en experiencia original. Llamo a esta contemplación Psicología en contraposición a la Filosofía profética. La Sociología se resiste a ser Filosofía y la Psicología se resiste igualmente a ser Filosofía, pero no porque menosprecien a la Filosofía, sino simplemente, porque quieren evitar confusiones, y porque ellas, evidentemente, en

su esfera, logran lo que pueden, y no tienen pretensiones más elevadas. Por ello, a veces son también muy reservadas con el nombre de filósofo en sentido estricto. El filósofo es filósofo profético —en el que los otros se pueden apoyar— o es psicólogo, lógico, que observa meramente, que conoce meramente algo que es relativo.

Hoy está muy diversamente extendida una filosofía sucedánea. Se fabrican metafísicas, se comprende a base de edificación metafísica, se fundan conventículos y relaciones de discipulado, asociaciones teosóficas y espiritistas, se asocian consciente y celosamente a las iglesias existentes. Estos modos del comportamiento (que posteriormente hemos de describir bajo las formas del espíritu nihilista), se encuentran siempre en gran peligro a causa de su carácter artificial, de su inautenticidad. Mientras que el hombre que vive en una concepción del mundo, en una iglesia auténtica y fundada mira la actitud de contemplación universal que nada le puede hacer, ni estorbarle ni perjudicarle, con indiferencia o compasión aun en el caso de que le afecte a él mismo, estos románticos y nihilistas, en total contraposición, odian la contemplación del que no toma una actitud. Se buscan un enemigo. Esta investigación de la realidad y la verdad sin miramientos va contra sus condiciones de existencia. Han de combatirlos por todos los medios poniéndolos en ridículo con insinuaciones, con todas las posibles clasificaciones de los psicólogos (como "pensadores racionalistas", "eclécticos", etc.), mediante la reprobación de toda esta clase como "malvada" y "sin amor" y cosas por el estilo.

Se reprocha a la actitud psicológica el contemplar todo como vano, como ilusión; el carecer de profundo respeto. Hay una actitud psicológica absolutizada ante la concepción del mundo que no pretendemos defender aquí. Hay un tipo atrevido de expresión filosófica en el que se utiliza la actitud psicológica como medio de crearse personalmente poder y sentimientos de superioridad. Con esto no tenemos nada en común. Al contrario, la actitud psicológica puede acentuar intensamente la pregunta, de si no se oculta algo verdadero, sustancial, detrás de cosas que vulgarmente designamos como acabadas, como necias, como limitadas o como quieran llamarse. Esta pregunta no la plantea ya la Psicología como tal.

ésta pretende solamente hacer intuitivo lo existente, lo que ha sido. Pero aquí pueden encontrar lugar ciertas consideraciones, a saber: que todas las actitudes de concepción del mundo, imágenes del mundo, aspiraciones, pensamientos que han surgido en las cabezas de los hombres, no pueden ser absolutamente vanas. Una vez estuvieron ahí como fuerza y en su mayor parte volverán de nuevo de forma típica. No podemos suprimirlas como un laberinto de ilusiones, si, con ello, ha de emitirse un juicio de la vanidad. Todo esto ha sido una vez expresión y necesidad para las almas de los hombres y en lugar de preguntar acerca de la exactitud objetiva o metafísica, podemos hacerlo sobre la realidad anímica de la acción. Cuanto más tiempo nos ocupamos de estos contenidos de concepción del mundo, tanto más percibimos las analogías de las formas que se repiten. Que las almas caen, dejan su patria, son extranjeras aquí en la tierra; que hechos anteriores de las existencias pasadas continúan actuando como *karman* y esto determina la vida presente; que hay demonios; que hay una historia en la humanidad de relaciones trascendentales; que hay un proceso único lleno de peligros, etc., todas estas ideas puede que sean falsas, absurdas, engañosas, pero el alma humana tiene una conformación que se expresa en tales ideas. Vive y alienta en sí algo de modo que aquella objetivación del vivir y el alentar fue y es reconocida como expresión adecuada, como revelación y como algo natural. Sus fuentes fueron experiencias subjetivas, y estas experiencias como tales son reales en cualquier circunstancia.

Llamamos psicologismo al intento de eliminar algo mediante la representación de dependencias psicológicas. Algo tiene validez o no la tiene indistintamente a como se ha originado; también es psicologismo, en la forma que acabamos de indicar, algo que precisa realmente de justificación. Ambas cosas están muy ajenas a nosotros en la medida en que permanecemos en una contemplación psicológica. Sin embargo, ambas cosas son igualmente posibles, y el psicologismo puede manifestarse bien como una crítica y condena de todo, bien como un reconocimiento y asombro de todo. Queremos ver y saber solamente lo que fue anímicamente real y es posible.

De este modo sabemos lo que es racional y tenemos conocimiento de que nuestra contemplación de las concepciones del mundo, afirmada de una manera totalmente universal, es un quehacer racional. Por ello nos encontramos conscientemente en situación de no dejarnos destruir, en cuanto hombres, por nuestro obrar racional, en tanto que absolutizamos, por ejemplo, esta contemplación y creemos falsamente poseer de este modo la vida, mientras que en lo racional toma expresión sólo una forma de vida. En todo caso, nunca sabemos qué fuerzas emplea en nosotros lo racional como medio; el "interés", las "ideas", lo "esencial", son puntos de vista racionales para la selección y configuración de nuestro material que llevan siempre consigo el peligro de permitir la entrada a fuerzas extrañas en la configuración del conocimiento. Además, no sabemos nunca qué concepción del mundo inadvertida nos impulsa a fin de cuentas; estamos siempre dispuestos y orientados a hacer conscientes de nuevo estas fuerzas y a ponerlas en la esfera de lo intuido; pero el camino del conocimiento de estas fuerzas impulsoras está ilimitadamente en una reflexión siempre en marcha progresiva.

Comprender racional no es actuar. Las cosas en las que nos ocupamos contemplativamente, en sí pertenecen a las de mayor eficacia en el alma. Pero en tanto que las contemplamos, no pretendemos, en la distancia de la falta de fuerzas, colocarnos de paso en ninguna esfera. Nuestra intención es permanecer fuera de aquello de lo que no participamos, o sólo participamos indirectamente en el actuar y en la experiencia de las acciones.

El mero saber por contemplación racional puede sobrepasar el conocimiento, en la medida en que lo libera, lo inhibe o lo hace precavido; puede convertirlo en medio para matar la inauténtica vida de máscara; en cualquier caso, no puede matar la vida ni crearla. Todas las posibilidades de lo vivo quedan libres.

Como nosotros, en cuanto hombres, reaccionamos por nuestra parte con acentos de valor a lo anímico, espiritual, comprensible tal como lo vemos, es inevitable que neguemos en nosotros con los instintos de vida, por ejemplo, lo rígido, lo osificado, en tanto que solamente queremos contemplarlo. A pesar de nuestros esfuerzos

por evitar todo juicio valorativo, no podríamos evitar que los juicios valorativos tácitos repercutan siempre. Pero de éstos no vamos a hablar, entregándonos solamente a la contemplación.

Lo que pueda ser una Psicología de las concepciones del mundo lo hemos caracterizado en contraposición a la Filosofía profética. Ahora hay que mostrar cómo puede llegarse a una tal Psicología de las concepciones del mundo a partir de intereses psicológicos.

Quien hace la experiencia de que la Psicología como una totalidad no existe actualmente, pero practica la Psicología no como mera ocupación (sino porque desearía ver lo que es el hombre), obtiene el convencimiento de que no es posible un trabajo provechoso (que a fin de cuentas será casuístico) sin un horizonte claro que le muestre una totalidad de contornos, la cual pueda ahora ser corregida y puesta en cuestión por todo análisis casuístico. Con este convencimiento me esfuerzo desde hace años en proyectarme una clase de totalidad tal; puede que la tarea no sea realizable, puede que otros al mismo tiempo traten de conseguir lo mismo, pero cada uno podrá realizar fragmentos solamente; quien practica, sobre todo, Psicología por la misma Psicología, apenas podrá hacer otra cosa que intentar en una medida amplísima, comprobar, en primer lugar, lo que ahora vemos, lo que nos es intuitivo, lo que ha tomado forma conceptual.

Me atrevo ahora a presentar en esta exposición un primer fragmento de estos trabajos para un edificio de los conocimientos psicológicos como un todo. Como parte tiene su sentido, y como espero, también un sentido existente por sí solo. Por dos caminos es posible encontrar apoyo para la comprensión del todo psicológico en tanto que nos dirigimos a los límites extremos; primero, en la Metodología (o *Psicología general*) de los principios, categorías y métodos de nuestro conocimiento psicológico en general; segundo, en la Psicología de las concepciones del mundo en orden a los horizontes extremos, últimas fuerzas, en una palabra, a los límites dentro de los cuales acontece para nuestra mirada actual la vida anímica. La Psicología general como sistema de los conceptos y métodos, sería el único sistema posible, mientras que todo conocimiento concreto tendría siempre carácter monográfico con exposición de muchas sistematizaciones y nunca sería deseable sólo como un sistema acabado. *La Psicología de las concepciones del mundo* es un medir a pasos los límites de nuestra vida anímica, en la medida que es accesible a nuestro comprender. A partir de los límites ha de ejercerse un influjo sobre todo lo anímico, y todo probablemente será determinante de una o de otra forma para la concepción del mundo de un hombre. En lugar de movernos en el medio de la vida anímica, compleja,

comprensible como una madeja infinita de hilos que se entrelazan y concretan, buscamos, en cierto modo, los puntos de enlace a los que están unidos los hilos y toda la madeja; y nos esforzamos, en algún sentido, en tirar violentamente de estos puntos y en devanar cada vez más la madeja, en tanto que al mismo tiempo fijamos cada vez más puntos de enlace.

De la misma manera que un sistema de conceptos psicológicos sólo tiene pleno sentido en una Psicología general, así también una Psicología de las concepciones del mundo es plena de sentido sólo como un todo relativo. Una Psicología de las concepciones del mundo no significa una investigación del individuo rectilínea, continua (esto lo es sólo en lo casuístico, cosa que no pretendemos aquí), sino que es el amojonamiento del recinto que por el momento poseemos conceptualmente. Si se piensa en un progreso, tendría que ir desde una experiencia del todo a la siguiente experiencia del todo. En todo caso un trabajo casuístico puede tener como transfondo este todo, sin presentarlo expresa y sistemáticamente; este tipo de casuística es la más valiosa.

Es inevitable que una publicación, conforme al contenido casual, saque una conclusión de la totalidad de las aspiraciones del autor. Es absurdo querer decir todo de una vez. El esfuerzo por una separación, la mayor posible, de los campos impide que se haga aquí perceptible algo de la terminología corriente en los manuales, de la psicología causal, biológica y experimental. No quisiera en modo alguno despertar con esta exposición la idea de que la Psicología deba transformarse en un hablar sobre concepciones del mundo; este intento es solo medir a pasos un límite, una parte, ni por asomo la totalidad de la Psicología, y precisamente una parte de la Psicología comprensiva.

II. *FUENTES DE UNA PSICOLOGÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO*

1. Lo que nos lleva propiamente a preguntar es la experiencia en el movimiento de la propia concepción del mundo. Hacemos esta experiencia en las consecuencias de nuestro actuar y pensar, en el conflicto con la realidad, la cual, en el acontecer real, se muestra casi siempre, de una u otra forma, distinta de como habíamos pensado; en la confluencia espiritual con personalidades, a las que nos acercamos y de las que luego somos de nuevo rechazados o

aceptados en una relación rígida; no por un pensar meramente de tipo frío, observador, científico, sino por un pensar vivenciante: por un ver la realidad conforme a puntos de vista que fijamos de una vez como los nuestros, en los que estamos presentes de una forma viviente. Observamos contradiciones en nosotros mismos, en nuestra relación con los hombres y con el mundo, porque nuestro desear y tender primeramente inadvertidos, son distintos a lo que habíamos querido conscientemente. Nuestra experiencia de concepción del mundo es un continuado proceso de movimiento en tanto que seguimos haciendo experiencias. Si tenemos mundo, realidad, metas de una manera fija y natural, es, o porque no hemos realizado ninguna experiencia de posibilidades de concepción del mundo, o porque nos hemos quedado rígidos en una armadura y no hacemos ninguna experiencia más. En ambos casos nada asombra ya; entonces sólo hay renuncia o reconocimiento, pero no hay ni entrega ni aceptación; ya no hay problemas, el mundo está firmemente disociado en lo bueno y en lo malo, en lo verdadero y en lo falso, en lo justo y en lo injusto. Todo es cuestión del derecho y a veces también del poder. No existe ningún interés para la Psicología de las concepciones del mundo, a no ser como una psicología de las ilusiones, de los falseamientos, y solamente para una psicología de los otros hombres, de los extraños, de los enemigos. En la experiencia viviente, por el contrario, dejamos que nuestro propio yo se ensanche, se deshaga y se reúna de nuevo en sí. Es una vida pulsante de extenderse y recogerse, de autoentrega y propia conservación, de amor y soledad, de unión y lucha, de seguridad, contradición y derretimiento, de demolición y reconstrucción. Estas experiencias forman las piedras angulares para todo intento de una Psicología de las concepciones del mundo.

2. Esta fuente de experiencia propia, inmediata, se ensancha cuando nosotros recorremos el mundo buscando, pero no con la intención de reunir material para una Psicología de las concepciones del mundo. No amontonamos material suelto sistemáticamente conforme a reglas como científicos especializados, sino que ganamos intuición, en tanto que nos hundimos en todas partes, en cada

situación, en cada vuelta de la existencia fáctica; en tanto que vivimos en cada elemento de la existencia, por ejemplo, como descubridores en todas las ciencias sucesivamente. Aquí, cada hombre, y cada hombre de una o de otra forma, reúne experiencias propias, nuevas, que uno no puede expresar como una realidad determinada, como casos simplemente. Estas experiencias, existentes en cada uno de nosotros, si bien siempre incompletas, y casi siempre inadvertidas o confusas, son las experiencias a las que puede apelar aquel que habla de Psicología de las concepciones del mundo[2]. Sería superfluo y fuera de lugar, ofrecer tales experiencias en forma de descripciones concretas y por separado, y además sería imposible realizarlo. La vivencia personal del alma humana no está a disposición como el objeto del anatomista o los animales del fisiólogo. El psicólogo aislado experimenta casos fortuitos de experiencias específicas, que puede utilizar como tales, pero no puede comunicar. El material que como tal es abarcable, aprovechable, demostrable, es casi exclusivamente el material histórico. No está permitido utilizar a los muertos como casos; esto nos lo permiten los vivos sólo en cosas ingenuas, accidentales para la Psicología de las concepciones del mundo.

Los dos tipos de experiencia personal están separados también en la medida en que en el hombre individual predomina marcadamente uno. Hay hombres de una amplísima intuición en las esferas y formas del vivenciar y del pensar que no necesitan haber vivido ningún movimiento personal y serio de su concepción del mundo. Y por otra parte hay hombres, que seria y dolorosamente no miran sólo en sus experiencias vitales sustanciales y que por ello no necesitan desarrollar una anchura de la intuición de todas las posibilidades. La convivencia con otros hombres lleva a una asimilación de lo originariamente extraño. Nos dejamos formar por estas experiencias en los otros. Cierto que no poseemos lo obtenido como un elemento profundo de nuestro saber, de la misma manera que lo experimentado de forma plenamente original mediante un

---

[2] "A menudo escribimos cosas que solamente podemos demostrar induciendo al lector a que reflexione sobre sí mismo" (Pascal).

peligro, o una responsabilidad, pero lo vemos intuitiva y evidentemente. Para los materiales de la comprensión psicológica esta segunda fuente es más rica; para las fuerzas que nos impulsan, sobre todo, a la comprensión psicológica y para los principios que nos orientan en el proceso consciente o inconscientemente, es decisiva la primera fuente.

3. Las citadas fuentes nos permiten comunicar solamente las abstracciones obtenidas, no las experiencias mismas en su concreción individual. Además son también relativamente parciales y pobres, por muy activas, inmediatas y decisivas que sean para nuestro mundo de intuición psicológico. Es cierto que la vivencia propia en el movimiento de la contradicción, la experiencia y observación accesoria en la sumersión en situaciones y esferas es para nosotros la fuente más inmediata e importante de comprensión psicológica, pero sólo la anchura y plenitud para la intuición pueden dar la dimensión de las personalidades pronunciadas y de sus obras, que no están dadas para nosotros directamente, sino sólo indirectamente en el material histórico. A este material se vuelve el psicólogo para encontrar su materia. Los viajes al pasado, le dan, más o menos transmitido, más o menos comprendido e interpretado, y ya directamente experimentado, un mundo de inagotable riqueza. No a causa de esta riqueza, no por el goce efímero del espíritu penetra el hombre en estas figuras, sino bajo la idea del hombre; para nosotros, bajo la idea de un cosmos de las concepciones del mundo. Él no precisa aquí crear nuevo material, pero todo material se hace objetivo para él de un modo especial. Él toma de un mar inagotable no para abarcar de una ojeada a este mar como tal, como el historiador, sino para encontrar casos (*casus*). El material específico para él es finalmente la casuística biográfica de cada hombre, luego también la figura de grupos enteros de hombres y de épocas.

Si comparamos el comportamiento del filósofo, del historiador y del psicólogo ante las concepciones del mundo que se manifiestan en el material del pasado, el filósofo profético trata de concepciones del mundo y ciertamente de una forma crítica, polémica o afirmativa, con la finalidad de exponer la concepción del mundo que

a él le parece verdadera, ya sea rechazando totalmente otras concepciones del mundo, ya sea pasándolas a su sistema como "factores". El historiador de la filosofía y del espíritu representa concepciones del mundo por su contenido, en sus condiciones temporales y culturales, en su dependencia objetiva y cronológica, en su relación con las personalidades de los filósofos, en sus propiedades únicas. El psicólogo se parece al historiador cuando éste se entrega a una comprensión psicológica, caracterológica de la filosofía y de los filósofos, pero se parece al filósofo en que su objetivo no es la comprensión histórica como tal, la comprensión histórica de toda la filosofía, sino una intuición sistemática del hombre en su expresión de concepción del mundo. El psicólogo ve en el material histórico una mina para casos ilustrativos; para él es el pasado lo que la clínica para el psicopatólogo; él saca los casos que le parecen apropiados, en lo que puede tener más o menos suerte. Deja a un lado lo que quizá, según la significación histórica, es muy importante, lo que quizá parece decisivo para el conocimiento objetivo de una determinada filosofía. Casualmente, su caso puede ser también significativo en una de estas relaciones, pero esto es indiferente para sus fines psicológicos. La Filosofía misma es para él solamente la expresión más diferenciada, más autoconsciente de intuiciones mucho más extendidas, menos diferenciadas, inconscientes pero reales.

En la psicología de las concepciones del mundo como en todas partes, la Psicología está entre los dos polos de exposición abstractiva, sistemática y exposición casuística. Así como en la psiquiatría hay una psicopatología general y una clínica casuística como formas de comunicación científica, y así como ambas están referidas una a otra, así también puede darse una psicología general, o como quiera llamársela, de las concepciones del mundo, la cual intentaremos reproducir en el presente libro, y una psicología de las concepciones del mundo casuística, un capítulo de la cual sería, por ejemplo, el de los caracteres de los filósofos. Aunque la forma de exposición general desarrolla afirmando, y sólo a modo de ejemplo ilustra de vez en cuando mediante casos, es decir, no parte en su forma de hechos, sin embargo, sí está basada sobre

los hechos tanto como pueda estarlo la forma casuística; quiere comprender realidades, pero de forma general. Toda psicología empuja del caso al tipo, de lo particular a lo general. La tarea científica queda resuelta satisfactoriamente sólo cuando ambas cosas se complementan, cuando lo general es mostrado también a su vez en la casuística concreta.

El primer plano de nuestro interés lo ocupan los hombres particulares, en su mayor parte de la época reciente y de algunos siglos de la antigüedad, y luego también épocas (tiempos) que en su aspecto conjunto nos transmiten a grandes rasgos una comprensión que es análoga a la obtenida de los individuos. De la gran textura de las posibilidades, el hombre aislado saca casi siempre solamente unos pocos hilos. Está limitado en su elección por su época y su ambiente. Pero la idea del hombre en general y del cosmos la da a sus concepciones del mundo no el hombre particular, ni una época, sino sólo la totalidad de la historia humana. Si asimismo admitimos —cosa que es también bastante infructuosa— que en todas las épocas históricas han existido potencialmente en el hombre las mismas disposiciones en carácter y capacidades y para su expresión en concepciones del mundo, en la manifestación, que es lo que únicamente a nosotros nos afecta, vemos siempre sólo una cosa desarrollada, pronunciada, evidente.

Si miramos las épocas de la historia humana como manifestaciones de las posibilidades del alma humana, descubrimos lo siguiente: Todo espíritu de una época —que naturalmente es sólo una abstracción, porque el tiempo contiene también otras muchas cosas— es algo positivo merced a los hombres que participan sustancialmente en él y cada uno contiene al mismo tiempo la forma de este espíritu en lo inauténtico, unilateral, insuficiente, superficial, fanático. Todo espíritu se manifiesta con muchas caras y significaciones según los caracteres que lo reciben en sí, y también se presta a diversas interpretaciones según su origen y efectos. Se combinan siempre efectos positivos y destructores, deseados e indeseados; esto se manifiesta en la totalidad de la evolución de una forma más drástica que en la biografía del individuo. El punto de partida

para nuestro comprender ha de ser siempre la tendencia a ver, primeramente, en todas partes lo positivo, a intuirlo y a apropiárnoslo.

Los nombres de las épocas del tiempo, que a la vez significan para nosotros tipos del espíritu, son por ejemplo: Ilustración, Humanismo, Romanticismo. Además, las concepciones del mundo empíricas, individuales e históricas, según su significación, han de ser diferenciadas de los tipos psicológicos, generales del espíritu, ya que a menudo se los denomina a ambos con la misma palabra (así por ejemplo: Romanticismo, Ilustración, Impresionismo tienen una significación temporal, histórica y otra general, psicológica).

Para la utilización del material histórico con fines psicológicos es un presupuesto el conocimiento de los horizontes históricos generales. Radica en la naturaleza de la cuestión que, cuando echamos mano de los ejemplos, saltemos aquí y allá en la historia y tomemos el material concreto allí donde ocasionalmente nos sale al paso y donde es visible de la forma más clara para los fines de comprensión psicológica.

Para objetivo especial de una psicología de las concepciones del mundo utilizaremos, naturalmente, a menudo y agradecidos los trabajos históricos, las fuentes secundarias. Querer reproducir otra vez por nosotros mismos el gigantesco trabajo que aquí se ha realizado, sería ridículo y sin esperanza. Ofrecemos, por ejemplo, para cuestiones de la psicología de las concepciones del mundo los siguientes autores:

Historia de la Filosofía: Hegel, Erdmann, Windelband. Obras biográficas: por ejemplo, Dilthey, Schleiermacher; Justi, Winckelmann. La historia espiritual de épocas aisladas: muchos artículos de Dilthey; las obras de Burckhardt, además Friedländer, v. Eickens.

4. Finalmente nos esforzaremos por ver si se ha llevado a cabo una psicología sistemática de las concepciones del mundo y dónde. Yo conozco solamente un intento grandioso, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Pero esta obra pretende mucho más que una mera Psicología de las concepciones del mundo. Desarrolla las formas del espíritu hasta el saber absoluto, es incluso expresión de

una concepción del mundo. En particular para nuestros fines de mera contemplación es fértil e instructiva, pero como totalidad no es modelo para nosotros, más bien objeto mismo. La utilizamos para problemas particulares como cantera, para recoger material de construcción valioso. Pero de antemano, establecemos lo que nos es posible aportar en contraposición a esta maravillosa obra; en conjunto ofrecemos más bien un catálogo, dentro del cual existen múltiples nexos causales, homogeneidad, sistemática interna sin que el sistema sea lo principal. Hegel ha construido una obra sistemática completa, unitaria, un sistema cerrado. Nosotros ofrecemos solamente muchos esquemas que se entrecruzan. Hegel objetiviza, quiere conocer el todo; nosotros subjetivizamos, queremos solamente hombres y en el hombre ver y comprender lo que nos sea posible. Hegel concluye con el saber absoluto, nosotros comenzamos en esta esfera y nos quedamos en el absoluto no saber nada de lo esencial. Hegel tiene un método, en nosotros no predomina ninguno, sino que tan pronto utilizamos éste como aquél.

Hegel ha ejercido su influjo en el presente trabajo, sin embargo las teorías decisivas para una psicología de las concepciones del mundo proceden de las personalidades siguientes:

1.° Kant, con su teoría de las ideas, es el creador del pensamiento que sirve de base generalmente a esta psicología de las concepciones del mundo[3]. Lo que tiene validez como el todo o la existencia, lo que es designado con palabras tales como idea, espíritu, vida, sustancia, que no está probado ni puede probarse, que es superior a toda formulación, pues toda formulación tiene que ser a su vez invalidada; que, por lo tanto, no es presupuesto racional, ni principio lógico, sino un pensamiento infinitamente inquieto y al mismo tiempo algo más que pensamiento, esta es la razón y la meta en las que están enterradas las formulaciones racionales de este libro. Por ello, estas formulaciones no están satisfechas de sí mismas ni son un todo cerrado, sino que dependen de una u otra forma de un factor extralógico.

2.° Kierkegaard y Nietzsche, que para un observador superficial son los supremos contrarios (por ejemplo: el uno cristiano, el

[3] Sobre la teoría de las ideas de Kant véase el apéndice.

otro anticristiano), han vivido en experiencia original la problemática de la existencia y han expuesto en obras únicas las posibilidades del hombre de tal forma que han de ser reconocidos como los más grandes psicólogos de las concepciones del mundo. En posesión del horizonte histórico ilimitado, tal como lo habían evidenciado Hegel y la ciencia histórica alemana, ambos vivieron con una disposición a no dejarse seducir por la satisfacción contemplativa de este horizonte; les importa la vida de la individualidad presente, la "existencia". En una autorreflexión sin límites analizan cada posición que ganan en su interior, abarcan la problemática del yo, la dialéctica de toda existencia subjetiva. Además la pregunta de la autenticidad de la vida anímica y de la existencia llega a hacerse problema para ellos de un modo totalmente espontáneo, y el movimiento supremo, la intranquilidad de la existencia anímica llega a ser una cosa natural para ellos. Ambos son románticos por su movimiento interno, pero ambos apasionadamente antirrománticos, porque las formas reales de lo que fue llamado Romanticismo casi siempre eran deducciones comprometidas, faltas de seriedad, artísticas, epicúreas o carentes de libertad. Ambos eran también contrarios al sistema en su producción literaria. Sus pensamientos presentan la forma del aforismo y del ensayo.

Lo que en Kierkegaard y Nietzsche surge con la vehemencia de la experiencia inmediata y de la seriedad sagrada, a su vez ha evolucionado en el siglo XIX como una reflexión literaria sobre los hombres y las cosas humanas. Originariamente descansa en el Romanticismo, en esta independización de la pura espiritualidad, después se nutre de la filosofía alemana, particularmente de Hegel (posteriormente de Schelling, de éste dijo la señora Von Stäel que la aceptación de la filosofía de Schelling ayudaba a ser ingenioso para toda la vida), finalmente es influenciada intensamente por Nietzsche (no por Kierkegaard, pues éste había escrito en danés, y su influjo no comenzó a hacerse mayor hasta los últimos años).

Como corriente amplia, de obra de "ingenio", discurre a través del siglo XIX en Alemania. Sin objetivos fijos, sin fuerzas sustanciales propiamente dichas, psicologizando fuertemente, la contemplación y la valoración son asociadas a la metafísica y a cualquier otra

ciencia posible. Las personalidades son esencialmente distintas entre sí, por muy unidas que estén en este medium. A ellos hay que agradecer que la vivacidad espiritual se haya conservado, pues, estimulan, dejan sentir la búsqueda del problema, plantean inseguridad y ponen a prueba indirectamente toda la vida espiritual. Con ellos, el hombre, en cierto modo, deja derramar sobre él un ácido que o le hace ingenioso y le lleva a la disolución o le trae a la conciencia, al fortalecimiento, a la afirmación de una existencia, aunque ésta sea aún tan pequeña.

3.° Los trabajos políticos y sociológico-religiosos de Max Weber continúan una especie de análisis psicológico de las concepciones del mundo que, frente a los anteriores, es nuevo por el enlace, antes al parecer imposible, de la más concreta investigación histórica con el pensar sistemático. La fuerza sistemáticamente objetivante que se manifiesta aquí, a fin de cuentas, en fragmentos y no queda petrificada en un sistema, está unida con una vehemencia viva, como la que nos embarga en ocasiones por ejemplo en Kierkegaard y Nietzsche. En el presente ensayo quisiéramos también alcanzar la separación entre la valoración de concepción del mundo y la contemplación científica para la que Weber, siguiendo formulaciones anteriores, aportó por primera vez el *pathos*.

Nuestro ensayo debe ser sistemático, no casuístico. Se trata de una construcción de tipos que a veces son ilustrados con ejemplos, pero no demostrados. Su carácter de explicación interna los hace evidentes. Para todo el material consultado tiene validez lo siguiente: No buscamos aquí lo frecuente, ni lo normal porque es frecuente y normal. Buscamos las formas específicas por muy raras que puedan ser. Nuestro campo no es, por ejemplo, lo que vemos, cuando reconocemos a modo de ejemplo 100 hombres de nuestro alrededor, sino el material que se origina cuando vemos aquello que percibimos como específico en la experiencia histórica e interna, viviente y actual, incluso cuando es única, cuando está ahí para verla y construirla sólo típicamente. La objeción del empírico sensualista común de que aquello que se nos muestra ahí, él no lo percibe en sí mismo y tampoco como real en la historia; de que

todo esto son construcciones, es decir, fantasías, tal objeción no debe preocuparnos, porque presupone algo que no pretendemos. Para todo lo aquí expuesto no hay "prueba", como para las tesis o afirmaciones efectivas, sino la evidencia de la intuición. Esta intuición no es siempre tan absolutamente general y lógica como la percepción sensorial. Exactitud en la presente exposición quiere decir evidencia y claridad. No demostramos nada. Algo es falso porque sigue siendo oscuro y no evidente, o lo era ya en germen. La cuestión de la exactitud, en el sentido del demostrar y del refutar, de las instancias en pro y en contra se hace actual sólo cuando estos tipos de concepción del mundo son investigados empíricamente en el caso aislado concreto. Frente al caso aislado todo tipo es falso, es solamente norma que cuadra en parte bajo limitaciones. Incluso las personalidades históricas ocasionalmente citadas deben ser ejemplos para aclaraciones, no pruebas; son consideradas de una manera totalmente parcial solamente bajo el respectivo punto de vista dado; no por sí mismas, sino solamente como casos. Si empíricamente estas personalidades fuesen consideradas directamente como falsas, sería indeseable, pero de poca importancia, para la sucesión de hechos aquí citados. El que sean caracterizadas solamente para un fin, tiene en cada caso un efecto exagerado que en este caso no fue evitado intencionadamente. En este libro no se trata del caso aislado como tal.

Un tal intento es una empresa aventurada. Se nos objetará que ante un material tan gigantesco sólo pueden originarse caos y "aperçu"; que en la aplicación a los casos concretos, todos los tipos serán demasiado toscos, o a la inversa, que las diferenciaciones son sofísticas y que el individuo concreto no puede ser comprendido en absoluto conforme a ellas; se dirá, poniéndolo en duda, que hay muy pocos fundamentos para una contemplación sistemática, que ésta tiene que resultar necesariamente oprimente, superficial. Se pondrá en duda, si un individuo puede conseguir para ello, aunque sólo sea aproximadamente, suficientes experiencias y conocimientos. Estas y otras objeciones no pueden ser anuladas. Como justificación sólo podemos decir:

1.° En particular, se han conocido tantas cosas de la psicología de las concepciones del mundo que la participación de éstas en una forma ordenada ha de ofrecer siempre algo.

2.° Es una necesidad y un derecho para cada época reproducir nuevamente de una forma viva lo que el pasado ha poseído de otra forma; producir otra vez lo que ya desde hace mucho se logró. Sería ridículo querer dejar a un lado la fenomenología de Hegel como algo solamente equiparable. Sin embargo, esta fenomenología tal como es, no satisface a nuestra necesidad de orientarnos teóricamente sobre concepciones del mundo.

III. *IDEAS SISTEMÁTICAS FUNDAMENTALES*

Frente a lo ilimitado se precisa de ideas sistemáticas; pretendemos en cierto sentido hablar de todas y cada una de las cosas, puesto que buscamos, sobre todo, los límites.

El procedimiento externo, cuando se quiere llegar a una psicología de las concepciones del mundo, es, como en otros campos de la psicología comprensiva, poco más o menos el siguiente: Se reúne material, contemplaciones, reminiscencias, intuiciones, observaciones, todo lo que fluye a nosotros desde las fuentes de la psicología de las concepciones del mundo que anteriormente hemos caracterizado. Ésto lleva al infinito. Después de algún tiempo se intenta poner un poco en orden todo aquello que en particular se ha percibido instintivamente como importante. Se pone junto todo aquello que nos aparezca idéntico en diferentes expresiones o esferas. Después se palpa dónde pueden encontrarse correspondencias, parecidos, relaciones en cualquier sentido. Y de este modo se ordenan pequeños grupos de sistemática interna, sin que se sepa exactamente cómo. Los grupos se encuentran ahora uno junto a otro, si bien, sólo enumerados. El procedimiento se continúa, pero al final seguimos estando en un catálogo de mera enumeración, en el que surgen más y más formaciones orgánicas aisladas de comprensión dependiente. Nos guía la fe de que nos movemos de una

u otra forma hacia un sistema natural en el que sería intuible el cosmos de las concepciones del mundo, sentimos esta idea. Pero sólo poseemos esquemas. Instintivamente nos oponemos a erigir a sistema autocrático cualquiera de estos esquemas; notamos que, con ello, haríamos violencia a todo, que daríamos un golpe mortal a nosotros mismos y a otros que quisieran aceptarlo. En lugar de eso intentamos paralizar un sistema por medio de otro; tratamos, en verdad, de formas o esquemas, pero también de mantenernos en suspenso por la mayoría de ellos. Pese a todos los esquemas de sistema, nunca llegaremos a un término, sino que a fin de cuentas siempre tenemos en lugar de un sistema real, sólo un catálogo; en lugar de un sistema rector, una serie de esquemas relativos que se superponen, que se excluyen. Con la correspondiente estructura ordenadora, con este esqueleto recogemos ahora nuevo material en estudios biográficos, históricos, en contemplaciones vivas del presente. El caudal de este material es inagotable. Muchas cosas las dejamos pasar de largo porque no nos interesan. Lo que de una u otra forma nos llama la atención como esencial, lo retenemos y preguntamos a dónde pertenece. Así se establece una acción recíproca entre nuestra estructura sistemática y los nuevos materiales; lo nuevo o es comprendido en formas existentes, identificado en ellas y actúa enriqueciendo —la estructura puede aceptarlo—, o si es reconocido con precisión y claridad como nuevo, se comprende que todavía no tiene un lugar, la estructura se amplía o reconstruye totalmente.

La pregunta de adónde lleva, pues, toda la ordenación, de cuál es su sentido, conforme a qué método se ordena, no puede constatarse, por de pronto, de otro modo que diciendo: La entrega a cada materia en particular nos permite encontrar cualquier punto de vista ordenador. Creemos que en nuestros instintos nos dirigen ideas, que nuestro interés no es, últimamente, subjetivo, arbitrario. Para ello no podemos dar una fundamentación, y no digamos una prueba. Si en la ordenación se encuentra una idea, ésta permanece totalmente oscura, hasta que el conjunto a un nivel ha encontrado un cierto término que es comunicable. Podemos dar nombres ciertamente, por ejemplo, que la idea tiende a un cosmos de las con-

cepciones del mundo, que ella significa una intuición total libre de valoración y cosas por el estilo. Pero esto sin verificación no dice nada.

Cuando nos hemos esforzado durante un período de tiempo en conseguir una ordenación sistemática en sus contenidos de intuición en esta forma indeterminada descrita, observamos algunas regularidades de todo lo sistemático, cuyo conocimiento consciente nos muestra las fuerzas, pero también la significación limitada de toda ordenación sistemática. Las regularidades son las siguientes:

1. Toda sistemática actúa rectilíneamente, está ahí siempre como una sucesión dispuesta en una sola fila, quizá se cierra linealmente en un círculo. Pero las cosas casi nunca son así. Mientras que las cosas son pluridimensionales, nosotros las ordenamos en cada momento unidimensionalmente. Mientras que tienen problemáticamente muchos centros, las ordenamos, desarrollando quizá muchas series unidimensionales, a partir de un centro; mientras que las cosas son concretas e infinitas, hacemos en una información ordenadora que lleguen a convertirse en abstractas y finitas. Nos ayudamos para ello colocando en los miembros aislados series adicionales, es decir, nuevas dimensiones; poniendo a varios centros en relación mutua y dejando se despliegue de cada uno una bola irradiadora de series. Pero permanecemos siempre más o menos vinculados a esquemas que, a fin de cuentas, son espaciales, mientras que las cosas son quizá inconmensurables para todo sistema de miembros, dimensiones y lugares, desarrollado de este modo. Nuestra ordenación es un estado de violencia y, después, quizá también una barrera para este estado de violencia.

2. Al ordenar observamos en nosotros la tendencia a colocar sencillamente las formas intuibles, los nexos causales vistos; a ponerlos uno al lado de otro y a ofrecer un catálogo de ellos. Pero después nos domina el deseo de que lo mismo que en el alma todo está en relación— así también los límites de las situaciones humanas, las actividades de concepción del mundo, las fuerzas deben ser algo unitario que se manifiestan quizá en muchos colores

refractados y siempre en oposiciones. Al ordenar nos aparecen primeramente las formas, en cierto modo, como compartimientos y como posibilidades en las que el hombre entra o no entra, y del hombre en particular esperamos que pertenezca a este lugar y no a aquel otro. *Pero luego cada hombre nos aparece como el infinito mismo, al que pertenecen todas las formas o en el que están preformadas potencialmente. Entonces todos los tipos que hemos de describir de una forma ordenada no son las últimas posibilidades por las que tiene que decidirse el hombre particular,* sino posturas a las que puede venir a parar, pero a las que trasciende con su vida, cuando consideramos ésta como totalidad de su posible despliegue biográfico. Cada hombre penetra, en cierto modo, todo el cosmos de las concepciones del mundo, pero su naturaleza puede irradiar con mayor claridad en zonas aisladas de este cosmos, mientras que en otras apenas si es visible. Cuanto más nos domine la idea sistemática, tanto más dispuestos estamos a la unidad, tanto más es el hombre el todo difícil de conocer, que se manifiesta en las muchas formas a la manera como los rayos irradian de un centro. Pero no logra referir completamente todos los fenómenos de esta forma a un centro —repetir el sistema estaría acabado, el mundo sería conocido en el alma humana—, sino que bien o mal, encallamos continuamente en oposiciones, en meras enumeraciones catalogadas. Hablar de la unidad es estéril, demostrarla es imposible e igualmente es imposible refutarla. Es una idea cuya realización dentro de un ordenamiento sistemático en la medida en que intenta ser crítico, tiene que ser una formación oscilante entre sistema y catálogo. Ordenando adquirimos conciencia de no hacer un nuevo catálogo completamente superficial, sino que nos movemos en torno al problema. En este ordenamiento que, siempre que quiere ser definitivo, llega a hacerse falso, hay algo que ha de ser congruente al objeto intuible.

3. *En el comprender teórico* sistemático de una cosa *hemos de formar inevitablemente esquemas;* de otro modo nos quedamos en aforismos, nos privamos de un vehículo fructífero para el descubrimiento de relaciones y lagunas, perdemos la posibilidad de

una ojeada sobre la totalidad que hasta el momento hemos alcanzado. Pero a cada objeto nos podemos acercar por muchos ordenamientos sistemáticos. Cada sistema indicará algo totalmente distinto; cada sistema tiene razón en algún modo, pero también participa de error tan pronto como quiere pasar por lo único justificado. Por ello hacemos bien en acercarnos, realmente, también a una cosa con el mayor número posible de puntos de vista sistemáticos, en sacar lo más posible de ella.

Por lo general un todo sólo puede ser comprendido teóricamente con ayuda de un sistema. Cada individuo obtiene su determinabilidad y significabilidad porque es comparado y puesto en relación. Si un individuo es tratado a partir de un todo, entonces o flotan tácitas una o varias representaciones de este todo en el transfondo, o, de otro modo, el tratamiento queda confuso, contradictorio, oscuro. La Psicología, sobre todo, es posible solamente como totalidad, o de lo contrario se disuelve en un caos sin fin de reflexiones aforísticas. *Así perdura la tarea de ser siempre sistemáticos y, sin embargo, intentar no dejar que predomine ningún sistema*, para que, en lo posible, lleguen a hacerse activos todos los pensamientos sistemáticos. Así perdura tanto la infinitud del objeto como idea, como también la ordenación en el pensamiento: no existe ya el peligro de que el sistema, en cuanto esquema, aparezca en lugar del objeto. Para la contemplación teórica todo sistema, cualquiera que sea su naturaleza, sigue siendo solamente medio, por el que se hacen posibles otros aspectos; por el que contenidos todavía imprecisos llegan permanentemente a hacerse más determinados. Mediante lo sistemático puede ser distinto y claro lo adquirido. Por las ordenaciones sistemáticas, en cierto modo, tomamos siempre un camino en el círculo ilimitado del objeto, en el mejor de los casos medimos a pasos, en cierto modo, una periferia artificial.

Existe la tendencia a destruir nuevamente el sistema con nuestra sistemática. Hemos de intentar dominar todo lo sistemático como técnica, no se puede pensar sin ella; pero sólo conservamos capacidad de intuición y libertad de la objetividad infinita para la contemplación cuando limitamos y relativizamos todo sistema. Primero viene a ser, un punto de vista rector de ordenación, luego es

tachado para anularlo de nuevo en la acción paralizante. Toda esta sistemática tiene la tendencia a negarse nuevamente a sí misma. Intentamos hacer vivos y móviles los puntos de vista y despertar la conciencia de que acontece también de forma distinta. La idea de un cosmos estructurado unitariamente, por mucho que nos dirija, no es realizable. Toda consumación tiene que despertar recelo. Llega a hacerse construcción en el mal sentido, es decir, a ser coacción y estructuración conforme a unos pocos principios fijos. En lugar de la movilidad aparece la rigidez. Y para el contemplador investigante el problema vital es precisamente el ser siempre sistemático y dar curso a todo sistema, no para presionar en torno al sistema, en tanto que se lo ignora, sino para superarlo continuamente, en tanto que asimilándolo lo ponemos en movimiento y en flujo.

4. En toda exposición, pues, se hace de nuevo inevitablemente necesaria una división fundamental, aunque haya tantos otros puntos de vista que en particular sean eficaces. Parece conveniente, cuando quiere garantizarse la libertad del sistema, considerar siempre como una de las posibles esta división fundamental; en segundo lugar conviene elegir en lo posible una abstracta y poco fascinadora; en tercer lugar, conviene no calcularla en lo posible de antemano, sino desarrollarla a partir de la ocupación con la materia y permitir continuamente su modificación.

En la presente exposición desearía despertar la impresión de que todo lo sistemático es fluyente, de que nada en definitiva es absoluto, aunque precisamente estos ordenamientos sistemáticos en gran parte sean indispensables también para la determinación actual de los conceptos. Las ordenaciones actuales no serían destruidas en el fluir posterior (así lo pienso yo), lo mismo que no lo son las anteriores, sino modificadas, desplazadas a otros lugares. En la medida en que en ellas radica fuerza ordenadora y determinante, siguen manteniéndose en estado muy antiguo, como son la mayor parte de ellas. Pero hemos de dejar bien claro que no necesitan ser en circunstancia alguna formas esenciales, las formas esenciales aquí expuestas, de las posibilidades de concepción del mundo, entre las que las restantes han de ser consideradas como combinaciones, como

transiciones, sino que por su parte aparecerían quizá entre otros puntos de vista como combinaciones.

Ahora se nos plantea el problema sobre qué puntos de vista sistemáticos son posibles en una Psicología de las concepciones del mundo. El principio de toda ordenación es la distinción y la disociación. Al reflexionar sobre las concepciones del mundo separamos sectores colocados uno al lado del otro ("reinos", "esferas", "regiones") o estados evolutivos ("grados") o posibilidades ordenadas jerárquicamente que oscilan entre la acepción de ordenamiento evolutivo y valorativo ("capas", "planos", "niveles", "dimensiones"), en las que se encuentra el hombre. En todos estos valores no debemos olvidar su graficidad espacial y, por ello, la inevitable inadecuabilidad que queda como resto.

Se plantea la pregunta qué es lo que se ordena de este modo en esferas, grados, capas, etc. La fórmula más general sería que la diversidad de las relaciones de *sujeto* y *objeto* encuentra en ello ordenaciones. Pues sujeto y objeto no son puntos fijados definitivamente, ambos son infinitos, infundables. "Las fronteras del alma no puedes conocerlas, tal es su profundidad", dice ya Heráclito; y que todos los mundos objetivos no ponen ante nuestros ojos la cosa en sí como objeto, nos es familiar desde Kant. Todo mundo puede concebirse, visto desde el sujeto, como perspectiva (Teichmüller, Nietzsche), sujeto y objeto, en cierto modo, vienen a ser recíprocamente uno la sombra del otro, están determinados y condicionados el uno por el otro. En la disociación sujeto-objeto algo se deja poner de una u otra forma como absoluto, la realidad espacio-temporal, el sentido o valor, el mundo o el alma, etc.; pero toda absolutización de este tipo encuentra su enemigo en absolutizaciones contrapuestas y, por ello, su disolución. Sólo en la esfera de lo místico cree el hombre experimentar lo absoluto y se encuentra sin adversario, en tanto que no afirma nada como objeto; no tiene presente frente a él la cosa en sí, sino en unidad inseparable de sujeto-objeto.

La idea de la diversidad de las relaciones entre sujeto y objeto y las muchas significaciones que adoptan sujeto y objeto como algo que no es en absoluto firme, es la idea fundamental de nuestra

investigación y ordenación sistemática. Esto es lo que hemos de exponer de una forma más inmediata.

El acontecer anímico en su totalidad significa *corriente vivencial, realidad vivencial,* vida inmediata, experiencia originaria, etc. Abarca la totalidad del acontecer anímico en su mera apariencia, es lo más indeterminado, lo que al hablar de ello no sabemos más que generalidades. Esta realidad vivencial inmediata es en sí lo más concreto, aunque también la referencia a ella mediante esta denominación es lo más vacío y abstracto. Todo es inmanente a ella, de ella deduce la Psicología, partiendo de diferentes puntos de vista, lo determinado, ella construye a la Psicología, para ella piensa la Psicología de un modo en extremo consciente. La corriente vivencial produce continuamente formaciones, fenómenos de expresión, comprensiones, creaciones. Con estos productos se transforma a sí misma.

En la corriente vivencial está enmarcado el protofenómeno de que el sujeto se contraponga a los objetos. Nuestra vida discurre en esta *disociación sujeto-objeto.* Solamente en ella se da para nosotros toda diversidad. Pero no toda vivencia acontece en la disociación sujeto-objeto. Cuando no tenemos frente a nosotros un objeto, es decir cuando falta el contenido y, por ello, es también algo indecible y, sin embargo, es algo vivido, en tal caso hablamos de lo místico en el sentido más amplio. La disociación vivida sujeto-objeto y lo místico son para nosotros objeto de contemplación psicológica y, aquí precisamente, sólo sus límites y sus posibilidades extremas.

Pero en esta contemplación psicológica nosotros mismos somos sujetos y la relación sujeto-objeto como totalidad, nuestro objeto. Pero también esta contemplación psicológica, como toda otra, llega a ser, como relación sujeto-objeto de naturaleza específica nuetro objeto, cuando nosotros, tendiendo hasta los límites últimos alcanzables, queremos comprender las concepciones del mundo. En cada momento en que nosotros pensamos y formulamos a modo de juicio, tiene validez lo enunciado sobre un punto de vista para este punto de vista. Ningún concepto, ningún principio de este libro psicológico puede, por tanto, ser establecido absolutamente, ni siquiera nuestros últimos y más oscuros conceptos como realidad vivencial, disociación

sujeto-objeto, idea, espíritu, vida, sustancia, autenticidad. Quisiéramos, por lo tanto, salir de nosotros, saltar por encima de nosotros, encontrar en cierto modo el punto de Arquímedes fuera de todas las relaciones sujeto-objeto, conseguirlo como objeto en su totalidad. Es evidente que esto no es posible absolutamente hablando, por lo tanto, no es posible de ninguna manera, pero tenemos una compensación de ello en la movilidad en extremo grande que damos a nuestro punto de vista del sujeto. La totalidad de estos puntos de vista del sujeto que se corrigen, se limitan, se relativizan recíprocamente de una manera continua, en lo que no nos apoyamos, ha de sustituirnos el punto de Arquímedes que nosotros mismos, encerrados siempre en una relación sujeto-objeto de un tipo determinado, no podemos alcanzar desde esta nuestra prisión. Sin embargo, es inevitable dentro de toda obra intelectual una serie de conceptos no comprobados e incomprobables a partir de los puntos de vista obtenidos, a los que es aplicado propiamente el trabajo filosófico, que en este sentido no es realizado en el presente libro.

En la medida en que cambiamos el punto de vista en la *experiencia* de las posibilidades de concepción del mundo, en esa misma medida tomamos un puesto relativamente fijo, cuando formulamos, contemplando, nuestras experiencias e intenciones. Estamos siempre muy cerca de confundir el objeto de nuestra contemplación con nosotros mismos en cuanto contempladores, nuestra *propia experiencia* con nuestro mero *estar mirando*. Cuando hablamos, por ejemplo, de lo místico, este objeto es para nosotros realidad, tal como es vivido; esta vivencia se caracteriza entre otras cosas como carencia de disociación sujeto-objeto. Pero mientras el que vive místicamente obtiene quizá una fórmula metafísica y afirma una realidad suprasensorial en la que, saliendo de sí mismo, ha existido; nosotros contemplamos solamente la realidad, que él vivía así; es decir, para nosotros lo místico como vivencia de un sujeto sin disociación sujeto-objeto es vivencia. Con este reconocimiento de la realidad de la vivencia no enunciamos ningún juicio sobre una realidad metafísica. Pues, encerrados como estamos en la disociación sujeto-objeto de nuestra contemplación, no seríamos capaces en absoluto de ver lo metafísico como un absoluto a la vez que como un "frente a". Echaríamos a perder la psicología que solamente quiere saber lo que es vivido y lo que puede ser objeto en general; y echaríamos a perder la autenticidad de nuestra propia vida, en la que lo metafísico puede existir no a base de tal contemplación psicológica, de tal ocupación con otros hombres, sino solamente en la medida en que nosotros mismos vivimos, en que nosotros mismos somos místicos, en cuanto estamos totalmente fuera de toda contemplación. Si hacemos, pues, lo místico objeto, como existe a la sazón solamente como "objeto", en tal caso sólo podemos verlo como una rea-

lidad subjetiva, como una vivencia que nosotros vemos psicológicamente como vivencia de un sujeto, sujeto que, en todo caso, sólo es para nosotros, no para sí mismo en su vivencia. O podemos hacer objeto, como un sujeto, el metafísico, con ocasión de vivencias místicas, se hace otros pensamientos metafísicos y cultiva "vivencias"; y aquí podemos describir una forma que llamamos inauténtica. En ningún caso somos aquello que contemplamos. Esto es, en verdad, muy natural, pero es olvidado muy fácilmente en consideraciones de este tipo.

Otro malentendido de la fórmula de que nuestro objeto es la variedad de las relaciones sujeto-objeto, sería que nos interesásemos aquí por los objetos como tales. Es cierto que hablaremos, alusivamente, de la extraordinaria variedad de objetos, pero todos nos interesan aquí sólo en relación con el sujeto. Vemos en los objetos la propiedad de ser objetos para sujetos, mientras que todas las otras contemplaciones se mueven claramente para el objeto. De esta manera se obtiene para la contemplación psicológica un objeto propio que incluso pudiera ser comprendido, a su vez, exclusivamente en relación al sujeto dentro de una Psicología de los psicólogos. Cuando contemplamos los objetos en relación al sujeto, no preguntamos acerca del derecho, de la verdad de los objetos que existen para un sujeto. Lo que por propio principio es eficiente psicológicamente, evidente para la comprensión, no nos interesa; esto puede ser una imagen del mundo mística, una comprensión delirante de un loco, la fantasía de un exaltado.

Después de esta digresión volvamos a la cuestión de la ordenación sistemática. La diversidad de la relación sujeto-objeto es extraordinariamente grande. Sólo hace falta mencionar unas cuantas parejas de palabras con las que designamos la relación sujeto-objeto, para que percibamos inmediatamente esta diversidad, por ejemplo, alma-mundo, yo-objeto, vivencia-comprensión, personalidad-cosa, individuo psicofísico-ambiente espacial, etc. La oposición de sujeto y objeto es tan eficaz para la caracterización de las posibles posiciones que la utilizaremos como principal punto de vista y como vehículo del avance sistemático. Debemos intentar aquí, primeramente, una ojeada abstracta sobre esta diversidad y consecuente equivocidad.

1. En el mundo espacio-temporal colocamos los sujetos frente a los objetos como los *individuos psicofísicos* del *medio ambiente*

pensado mecanicísticamente. Se da un "estar frente a" que no precisa en absoluto ser vivido, existe solamente para el contemplador y permanece existente también en el sujeto sin conciencia. Esta oposición no juega papel alguno para nuestro comprender, a no ser para acentuar, por su contraste, la peculiaridad de las otras relaciones sujeto-objeto que son objeto de la psicología comprensiva. Cuando diferenciamos *vivencia* y *contenido, yo* y *objeto,* se deja ver en el análisis fenomenológico la separación en la vivencia real, pero el vivenciante no precisa en modo alguno tener conciencia por comprensión de este "estar frente a" que es vivido. Él vive *inmediata,* ingenua, *irreflejadamente* todos los posibles objetos como sus objetos, sin observar la diversidad de esferas del objeto y la diversidad de sus vivencias subjetivas. Ésto acontece sólo en la *reflexión* en la que el hombre está ahí para sí mismo, y se ve a sí mismo como figura, como un "sí mismo" o como una diversidad de las muchas formas del "sí mismo". Se originan los modos cómo el hombre está ahí para sí mismo, los esquemas del *ego.* Toma posición como sujeto ante su objeto haciéndose así consciente de los objetos de una forma nueva. Todo se despoja ahora de la inmediatez y de la ingenuidad, y sólo ahora se origina la mayor diversidad de las relaciones sujeto-objeto. Mientras la vivencia es inmediata, en cuanto contempladores podemos caracterizarla sólo con conceptos que el vivenciante no conoce; fijar el punto de vista del sujeto, sin que se diga nada que sea para el sujeto mismo contenido de su conocimiento. Lo que yo, conociendo, afirmo de una posición caracterizándola, no es conocido por eso mismo de esta posición. Pero tan pronto como la vivencia misma es reflejada se expresa también en las características lo que el vivenciante conoce y quiere decir. En las descripciones, ambas cosas, el sentido formulado por el contemplador y el pretendido por él mismo, van a menudo entreveradas. Se realiza una clara separación, sólo cuando esta separación es precisamente importante. Pero el punto de vista del sujeto que contempla y del contemplado es mantenerse siempre separado. Seguimos en el sujeto las remociones más amplias de puntos de vista, en tanto lo contemplamos, mientras nosotros, como contempladores, man-

tenemos el círculo limitado de los puntos de vista a partir de los cuales, contemplativamente, se conforma racionalmente.

2. Si ponemos a cada lado, de una parte la totalidad de lo objetivo, de otra el sujeto en general frente a sí mismo, el individuo concreto en este caso vive entre estos dos mundos sin realizar ninguno, cortando por igual fragmentos de ambos. Suponemos que en cada hombre todo está dispuesto potencialmente, aunque sea en grado todavía pequeño. El juicio negativo de que falta algo absolutamente nunca puede demostrarse. Lo que un individuo desarrolla condicionado por las circunstancias, tiempo, influencias y destinos hay que considerarlo como un *sector* al que sólo logramos comprender en cuanto podemos ordenarlo en aquella totalidad que nos formamos al ordenar. Es evidente que no podemos agotar a ningún individuo, porque al ser infinito, no podemos contemplativamente comprender por completo a ninguno y, sin embargo, es al mismo tiempo limitado en relación con la idea del hombre total y del cosmos de las concepciones del mundo, cuya idea debe dirigirnos en la exposición ordenadora de este libro. Pero el sujeto individual empírico no debe ser en ninguna parte nuestro objeto.

3. La relación sujeto-objeto es vivida —en tanto que está ahí— en cada momento como un "estar-frente-a" sencillo, claro. Pero desde lo subjetivo a lo objetivo hay, en cierto modo, un largo camino: Si yo vivo mi imagen del mundo en el mundo inmediato, en el cosmos limitado, en la infinitud, es porque se trata siempre de la denominación, por decirlo así, de fragmentos aislados por un camino hacia el objeto. Si yo vivo y obro por los impulsos del momento, por una auto-disciplina intencional, a partir de la idea de una totalidad, es porque se trata en cierto modo de estadios en el camino hacia el sujeto. Así, podíamos imaginar una línea infinita que lleva del sujeto al objeto, en la que toda relación sujeto-objeto aislada, concreta, estaría fija, en cierto modo, a determinados puntos. Es como si la relación sujeto-objeto en sí tan firme como todo pudiera ir de aquí para allá, de modo que ambas posiciones se desplacen. *Toda vivencia psíquica tiene un algo de punto de*

vista en sí; en cada caso particular es propio de la comprensión clara que el punto del sujeto y del objeto desde el cual se vive, se ve y se obra, esté determinado por el contemplador. Está por contestar la pregunta acerca de la posición que el sujeto adopta para con cierto objeto. Si permanecemos en esta imagen espacial, podemos imaginarnos las vías hacia el sujeto y el objeto en una sucesión infinita. En ninguna parte hay un fin determinable para la contemplación. Si quisiéramos, sobrepasando esta última comprobación, seguir metafóricamente un pensamiento metafísico, podríamos pensar posiblemente que así como en la especulación matemática estas infinitudes que tienden a distintos objetivos pueden cerrarse en un círculo, así también la suprema distancia de la relación sujeto-objeto podría convertirse en la unidad sujeto-objeto la cual, como vivencia por la que se hace de nuevo objeto nuestro, estaría al principio y al fin del proceso espiritual. Pero tal comparación es, en parte, demasiado burda, sinuosa en parte. No es una línea entre sujeto y objeto sino una malla infinita.

4. No hay una línea, por decirlo así, desde el sujeto al objeto, sino numerosas (podríamos imaginárnoslas, por ejemplo, como un manojo que se dispersa, el cual confluye en el infinito del sujeto y del objeto en puntos, o como una cantidad de paralelas). Observando esto experimentamos que hay una diversidad de mundos de objetos, y que es posible investigar las *formas de la objetividad* separadas del objeto como tal. Hay formas objetivas, racionales, estéticas, etc. Es como si el camino desde el sujeto al objeto llevase por entre enrejados de naturaleza distinta que, como tales, son intemporales e inespaciales; no son ni sujeto ni objeto, sino que, formando esferas, son "a priori". Sólo donde existe disociación sujeto-objeto pueden darse tales formas. Para todo lo que se encuentra fuera de esta disociación no las hay conforme a la comprensión. Desde Kant se llama el análisis de estas formas del objeto análisis transcendental; se pueden dar análisis transcendentales de lo estético, etc., pero no hay un análisis *transcendental* racional, por ejemplo, de lo místico, sino solamente un análisis psicológico o metafísico (naturalmente se puede dar también un análisis transcenden-

tal de las formas racionales en las que se mueven juicios psicológicos o metafísicos). Aquellas formas transcendentales, como tales, están vacías, son meros enrejados, son condiciones de toda objetividad; no son ni psíquicas ni físicas, ni subjetivas ni objetivas. Pero según a través del enrejado que mire el sujeto, así verá tipos específicos de objetos y se encontrará psicológicamente en un modo específico de vivencia. Cada uno de los enrejados pueden ponerse encima de todo, no tienen límites; y en cada caso los objetos aparecen objetivamente de un modo especial. El caudal vivencial fluyente, en tanto que lleva en sí disociaciones sujeto-objeto, está conformado dentro de éstas y depende de los enrejados fijos, cristalizantes de estas formas intemporales, improducidas, imperecederas, válidas, condicionantes, porque sus objetos sólo son en cuanto objetos. En cualquier parte donde un sujeto tiene algo objetivo ante sí, ya se trate del sueño febril del delirante, de la locura o de los jirones de conciencia del demente, siempre están presentes aquellas formas. Son aquello que en sí no tiene fuerza vital; son lo absolutamente necesario, lo que nunca puede perderse sino con la conciencia misma. Son para la existencia anímica de la disociación sujeto-objeto el *medium*, del mismo modo que el agua es lo indispensable, el *medium* para toda vida orgánica; pero a su vez es lo indiferente, lo que carece de fuerza. El análisis de estas formas lo llevan a cabo la lógica y las ciencias análogas. Para el conocimiento del espíritu humano tal análisis no es muy interesante, de la misma manera que no lo es un análisis del agua y de sus propiedades para el conocimiento de la vida. O habría que compararlo, por ejemplo, con la morfología general, en contraposición a la morfología concreta, fisiológica. Pero así como hay que conocer el agua para practicar la Biología, así también los análisis transcendentales para practicar Psicología.

5. Los sujetos y los objetos y entre ellos, las formas transcendentales haciendo posible en primer término esta relación, constituyen un esquema para una comprensión de infinita diversidad, un esquema en el que tendría que estar metido todo un mundo. Tiene algo de rígido. El movimiento aparece cuando planteamos, por

ejemplo, la pregunta: ¿Por qué en este caso determinado se dan precisamente estas relaciones sujeto-objeto y no otras (por ejemplo, estéticas)? ¿Por qué éstas y aquéllas pertenecen a un mismo grupo (por ejemplo estético-artísticas e intelectual-formales) y repelen de sí a otro grupo (por ejemplo, las entusiásticas)? Con una respuesta nos colocamos por tendencia detrás de todas las relaciones sujeto-objeto, y dirigimos nuestra mirada a lo que llamamos *fuerzas, principios, ideas, espíritu.* Los cuales en sí son irreconocibles, porque son fijables en conceptos ilimitada e inagotablemente, pero la homogeneidad de las formaciones objetivas en la disociación sujeto-objeto hay que comprenderla y describirla en forma estandarizada en cuanto es expresión y manifestación de aquellas fuerzas.

Todo aquello que llamamos fuerza, principio, idea y espíritu no podemos decir que radique solamente en el sujeto o solamente en el objeto. La idea en sentido Kantiano es "idea en germen" como fuerza psicológica, y es la meta, que está puesta en la infinitud, a la que se tiende por el esquema de las tareas. No hablamos menos del espíritu de un tipo subjetivo que del espíritu de las formaciones objetivas, establecimientos, obras y objetos en general. Las palabras idea, espíritu, fuerza, principio, las empleamos en este libro en sentido subjetivo.

En la contemplación psicológica vemos estas fuerzas ancladas en el sujeto. Las vemos hacer su aparición en los movimientos dentro de la disociación sujeto-objeto y en la corriente vivencial que abarca esta disociación. En las vivencias místicas, es decir, vivencias sin disociación sujeto-objeto, vemos cómo surgen nuevas vivencias místicas, en la corriente de conciencia, según la expresión de diversidad de la disociación sujeto-objeto, y cómo de la disociación basándose en ella, se originan fuerzas nuevas, que ahondan. Así existe esquemáticamente, por decirlo así, un movimiento circular. De las fuerzas surgen disociaciones sujeto-objeto específicas y éstas, por su parte, despiertan nuevas fuerzas. Entre tanto, como fenómeno de conciencia aparece a menudo una vivencia mística que, no siempre pero sí con frecuencia, conduce por su parte a disociaciones sujeto-objeto. Si este proceso psicológico se generaliza en proceso metafísico del mundo, tenemos entonces el esquema hege-

liano. La relación del sujeto en general y del mundo de los objetos es el espíritu que deviene; el espíritu es 1) en sí, después 2) llega a ser otra cosa y es para sí (disociación sujeto-objeto), 3) regresa a sí. Al principio es la inmediatez indivisa, después sigue la mediación por la disociación, por último la inmediatez comunicada.

Lo "verdadero" y absolutamente válido de las formas transcendentales es al mismo tiempo lo intemporal. Para la existencia es relativamente indiferente, como el conocimiento matemático. Toda existencia es comprensiva, concreta; y también toda concepción del mundo que es proporcionada a ella. Ésta nunca puede ser, por esta razón, "verdadera" y "absoluta", como las formas intemporales, sino que en todo tiempo y de una forma absoluta es vivida potencialmente como superable ya en cada forma de la existencia —que aquí es "verdadera" expresión de la vida sustancial, la cual siempre es superable—, y en la actitud para con los límites. El hombre es en el tiempo y no es lo intemporal, ni tampoco lo total y absoluto de la existencia, sino que es sólo en relación a ella. No puede en absoluto recibir de fuera la concepción verdadera del mundo en todas partes y para siempre, sino sólo experimentarla en su vida en virtud de las ideas y del espíritu en tanto que la realiza. Todo lo que deviene extrínsecamente, deviene al punto en el tiempo también de un modo relativo. Lo último son las fuerzas e ideas, éstas en verdad no están nunca para ser comprendidas por nosotros, pero sí para tender hacia ellas. Lo que sabemos y decimos de ellas es también extrínseco. Ellas mismas, en cuanto son lo último, podrían ser designadas como lo absoluto (aunque solamente para el círculo de la contemplación), es decir, son la vida misma, la cual nunca llega a ser total y absolutamente extrínseca, objetiva, aunque siempre tienda a ello.

El último punto de vista nos mostró la relación sujeto-objeto en movimiento. Si se fijan las formas aisladas que adopta el proceso de concepción del mundo en este movimiento, obtenemos estadios de *series evolutivas*. Una serie evolutiva es para nosotros la ordenación sistemática más deseable, porque, a su vez, parece mostrarnos una relación real interna. De aquí el que busquemos en to-

das partes tales series, el que también caigamos fácilmente en la tentación de interpretar series meramente conceptuales como series evolutivas reales. Un análisis empírico establece, en primer término, simples sucesiones y, después, pregunta en qué medida pueden encontrarse allí regularidades comprensibles, internas: En las formas históricas de la serie de los tiempos que se suceden, en las formas de estilo no de otro modo que en la sucesión temporal de las actitudes del individuo aislado. Lo que construimos como series evolutivas evidentes, necesarias, no concuerda totalmente con la realidad, frente a la que todas estas regularidades son meros esquemas. Sin embargo, se produce una cobertura parcial, un signo de que aquellas construcciones evidentes no siempre son totalmente irreales. En todo caso, uno se encuentra inmediatamente en el error si adopta como ley de la evolución humana en general un esquema evolutivo. Hay muchos esquemas que enseñan algo a cada individuo, ninguno agota, ni tampoco todos juntos, lo real insondable. Los filósofos que han intentado comprender el todo por el establecimiento de tales estudios evolutivos pueden hacer oscilar esta serie en su significación entre evidencia apriorística, validez intemporal de las dependencias conceptuales solamente ordenadoras y sucesión objetiva. Tiene esta equivocidad, por ejemplo, la vía del espíritu de Hegel.

En nuestro intento, tenemos que hacer solamente con los nexos causales evidentes, que exigen para cada caso aislado empírico no simplemente validez, sino exclusivamente fecundidad como regla y esquema, es decir, precisan análisis realista en el caso aislado concreto. Tales series evidentes las formamos de tres maneras:

1. *Procesos diversos de la formación y destrucción por fuerzas espirituales* (en la 3.ª parte de este libro), como, por ejemplo, procesos tendentes al nihilismo, el proceso demoníaco, etc. De ellos no hablaremos más aquí.

2. *Formas* generales *de variación* de las formas de concepción del mundo a partir *de un centro sustancial* hacia lo inauténtico, hacia la formalización, y cosas por el estilo. De ellas se hablará inmediatamente en un capítulo especial.

3. *La ordenación dialéctica* de los conceptos, de la que anticiparemos aquí algunas cosas. El índice de este libro muestra a primera vista muchas divisiones en tres partes. Éstas radican en una ordenación dialéctica que, sin ser única, ha sido diversamente utilizada, porque es la que hace menor violencia y puede encerrar la mayor diversidad de los puntos de vista y ordenaciones particulares. Si las formas de concepción del mundo son consideradas primeramente desde el lado del sujeto, después desde el lado del objeto y, por último, con intencionalidad hacia algo que queda detrás de esta disociación, entonces tenemos una división en tres partes que se origina conforme al esquema: una pareja de opuestos (1.ª y 2.ª parte) y la idea de la síntesis 3.ª parte). Estas relaciones de las tres partes son, pues, no algo así como series evolutivas, de modo que se empiece con la primera parte, la tesis, y se acabe con la síntesis. Se trata más bien de un circular en torno a un todo que, primeramente, se tiene presente como opuesto, después en sí mismo. Podría decirse muy bien, que el todo está al principio y la oposición de las dos primeras partes se despliega a partir de él. Se trata de una mera ordenación de los conceptos, a base en todo caso de una evidencia que ocupa el centro, de forma que la ordenación no es totalmente extrínseca; sin que enunciemos por de pronto lo más mínimo sobre procesos reales. Se trata de particiones de un todo del que hablamos sucesivamente, ya que no puede decirse todo a la vez. Lo tercero es siempre el centro, lo total y también lo más incomprensible, de lo que se derivan las formas anteriores en las que este centro se disocia y concretiza. De lo entusiástico deviene en forma concreta el hombre activo y el contemplativo, etc. De la imagen filosófica del mundo se derivan imágenes del mundo limitadas, individuales. El apoyo en lo infinito es la fuente originaria tanto para el apoyo en estructuras limitadas como para los movimientos nihilistas. Lo comprensible está siempre en la primera y en la segunda parte, aquí están las diversidades fácticas, visibles; lo tercero es la oscuridad. Las formas de la primera y segunda parte son limitadas, en ellas vivimos y encontramos puntos de aplicación y objetivos de la voluntad que no pueden comprenderse directamente ni alcanzarse de lo tercero, sino que, cuando están ahí

despliegan sus fuerzas vitales, siempre inmediatamente, en las formas anteriores, moviéndolas y realizándolas.

La ordenación dialéctica es la más móvil de todas, porque ordena solamente los conceptos. Debido a que absolutiza la mera ordenación y nada del objeto de la contemplación, no absolutiza proceso alguno aislado del espíritu, de las fuerzas y posiciones de concepción del mundo. No hace violencia con un esquema de evolución, sino que puede dejar el dominio a las ideas y abarcar en particular muchos, incluso todos, de los puntos de vista en el más movible de los sistemas. En cuanto mera sistemática de los conceptos de vida y existencia no es un sistema de la vida y la existencia misma (lo que sería imposible y viene a parar siempre en el callejón sin salida del abuso racionalista que despoja a los hombres de la existencia), sino que permite aplicar frente a lo vivo los puntos de vista sistemáticos más diversos. Es un sistema de lo sistemático, un sistema que continuamente puede transformarse y deshacerse. Sólo que no debemos creer que la ordenación dialéctica es más de lo que es; no nos está permitido hacer coincidir (sincronizar) ordenación dialéctica y nexos causales práctico-reales, aunque por separado coincidan.

CUATRO PROCESOS DE VARIACIÓN DE LAS FORMAS DE CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Cuando buscamos las posibilidades de concepción del mundo en la existencia humana, nuestra intuición contempladora recorre un camino que nos muestra siempre varias formas, de modo que se agrupan en torno a un centro intuible otras posibilidades emparentadas con él, pero atrofiadas. Llamamos respectivo centro a la concepción del mundo "sustancial"; en torno a esta sustancia se colocan las "formas derivadas". Esta idea fundamental es quizá la más impugnable, y en todo caso, la más equívoca de todo nuestro ensayo. No es posible desarrollarla dentro de un método claro, fácil de aprender, racional, sino que es solamente un indicador para la dirección de nuestra contemplación intuitiva. En

cada caso especial no es una aplicación sencilla, sino requerimiento para un nuevo esfuerzo intuitivo. Permanece siempre en cierto modo equívoca e imprecisa. Por ello, se puede señalar solamente como dirección, no como fórmula expresada en conceptos claros. Pretendemos hacer ver que la sustancia, también llamada lo "esencial" no es un concepto, sino una idea. La sustancia no puede ser demostrada, ni ser afirmada o negada, por ejemplo, por una reacción unívoca comprobadora. No ha existido absolutamente en ninguna parte ni tampoco se la puede negar absolutamente en ninguna parte. Es siempre un "concepto límite" más allá del cual, quizá para posteriores intuiciones, se encuentra, todavía "más profundo", lo sustancial. Si se quiere caracterizar lo sustancial, hay que decir que es lo unitario, en contraposición a lo disperso y múltiple; lo total frente a lo objetivamente disociado; lo infinito o lo que en sí está referido universalmente en contraposición a lo interminable, caótico; lo pleno en contraposición a lo vacío y a la parte; lo más intuible y concreto en contraposición a lo más formal y abstracto; lo más profundo en contraposición a lo más superficial; lo eficaz y conformador en contraposición a lo momentáneo, sin apoyo, huidizo; lo último, existente por sí mismo, en contraposición a lo dependiente, existente por otro. Todas estas palabras hacen que la significación de lo sustancial oscile entre un (algo) *esencial metafísicamente*, un mero *acento de valor* y una *evidencia*. En la medida en que se logra limitar la aplicación de la idea-sustancia a lo último, o lo solamente intuitivo, a lo que pone ante los ojos de una manera evidente, puede lograrse el intento de hablar psicológicamente de concepciones del mundo.

Nuestros juicios llegan a ser *metafísicos* cuando creemos conocer la sustancia, misma, la sustancia una, absoluta. Hablamos psicológicamente de sustancia pero siempre de un modo relativo: sustancial en comparación con la menos sustancial. Todas las formas sustanciales que hemos de exponer no son la sustancia misma, sino relativamente la más sustancial por la plenitud de la evidencia, eficacia y fuerza en el tiempo, síntesis de los opuestos. El que no podamos describir la sustancia misma, sino varias formas sustanciales indica que, poseemos la "sustancia" como idea de un todo

central, pleno de una parte; de otra, que la utilizamos como esquema para los límites, alcanzados en cada caso de nuestra intuición y formulación. Se llama también lo sustancial el espíritu o la "vida". Esta misma vida es, a su vez, inabarcable. Se bifurca, por decirlo así, desde una profundidad inaccesible en diversas formas, que llamamos sustanciales, que las cuales, a su vez, no son comprensibles directamente, sino que hay que rodearlas de fórmulas peculiares, paradójicas. Hablamos también acerca de esto "esencial" que no es ni con mucho todavía la esencia metafísica. Nuestro modo de expresión conceptual se hace tanto más claro, lógico, comprensible y diverso, cuanto va más de lo sustancial a las derivaciones. Uno puede limitarse a reunir solamente estas derivaciones, sólo lo que es enteramente claro y diverso de un modo racional, y a catalogarlo —ilimitadamente—. Pero esto no sólo no daría un orden interno, sino que faltaría un sentido que en todo conocimiento sólo se produce por la idea. Hagamos una comparación: Se podría pensar en una Fisiología que presuponga el organismo únicamente sólo como máquina; mostraría una masa de materia; cohesiones aisladas mecánicas y químicas. Se podría pensar en una Fisiología que ve toda esta materia ordenada bajo la idea de unidades vivas de función, inclusive bajo la idea de la unidad del organismo vivo; sólo ella aporta totalidad y coherencia en la Fisiología, aunque no esté ya dentro de lo conocido particular (a no ser la fuerza de las ideas que da alas para el descubrimiento de lo nuevo). Así pues, hay también dos tipos de contemplación psicológica en la Psicología comprensiva: la mera reunión de inteligibilidades aisladas y la comprensión de una diversidad bajo ideas de totalidad. Podemos hablar casi exclusivamente de lo individual, se hacen progresos solamente en lo individual o en el salto hacia una idea de totalidad completamente nueva.

Lo total está presente para nosotros sólo por la acumulación de lo particular. Sólo lo particular es conocido en sentido científico estricto. Pero la idea del todo es, ciertamente, la fuerza de la investigación científica y desarrolla las posibilidades de orden interno. Las fórmulas que circunscriben el todo, son siempre a fin de cuentas expresiones del asombro, de la interrogación, no el conocimien-

to definitivo. No se conoce nunca el todo, sino que andamos únicamente en torno de él. Por todo ello parece posible permanecer en dirección al todo, sin querer directamente conocer metafísicamente el todo; así, deberá mantenerse la expresión "sustancia" como algo sólo relativamente libre de metafísica, aunque siga siendo la seducción más próxima al especular metafísico.

La otra equivocidad era la posible coincidencia del concepto de sustancia con la mera *valoración*. Existe la objeción de que al introducir el orden conforme a centros sustanciales y formas derivadas queda introducida de nuevo la valoración bajo un nuevo nombre, y toda la exposición que adopta una forma tan objetiva, propaga de un modo muy sencillo determinadas valoraciones. No puede negarse que existe el peligro de confundir fácilmente intuibilidad y valoración evidente, cuya evidencia ciertamente es algo totalmente distinta de la intuibilidad evidente. Pero sobre todo, existe una cohesión entre sustancialidad y valoración, en la medida en que involuntariamente se valora también más lo sustancial. Entre todo comprender, que nos pone ante los ojos lo intuible, y el valorar existe una concatenación indisoluble, porque nosotros reaccionamos siempre comprendiendo y con valoraciones. Éstas, en ocasiones, pueden ser absolutamente contrapuestas, de forma que la misma intuibilidad comprensible sea valorada por uno negativamente, por otro positivamente. Pero, en la sustancialidad, en la medida en que se reconoce que se trata de ella, se seguirá también al mismo tiempo siempre una valoración positiva. Es inevitable que por la claridad, que se origina en la Psicología comprensiva, lleguen a ser posibles también, al mismo tiempo, ciertos efectos en el alma del que comprende por el influjo sobre sus valoraciones. Reaccionamos con acentos valorativos que no expresan en absoluto la exposición psicológica en cuanto tal: lo que psicológicamente vemos como existente y lo experimentamos en nosotros, recibe un desarrollo más intenso cuando lo afirmamos conscientemente o, a la inversa, menos intenso cuando lo negamos conscientemente; la vivencia conjunta, comprensiva en una exposición, cuando hay motivos para acentos valorativos positivos, seduce a una vivencia aparencial en la misma dirección. Así, la exposición psicológica, sin quererlo, puede tener

efectos que son análogos a los de los maestros proféticos. La Psicología tiene indirectamente una significación para la actitud y autoeducación, como medio, no como fuerza; como espejo, no como modelo o dirección. Así pues, si se toma en cuenta todo esto y no se confunde el verdadero reaccionar con la exposición valorativa, en el concepto de las formas sustanciales, sin embargo, en contraposición a las derivadas, sigue existiendo por lo menos el peligro de que el psicólogo utilice la Psicología para fijar y propagar valoraciones propias. Cuando el psicólogo en su labor psicológica hace también supremos esfuerzos por ser universalmente especulativo, por desconectar sus propios instintos de concepción del mundo y sus valoraciones procedentes de sus condiciones de existencia y de su conformación espiritual, por ver en general al hombre desde el ideal punto de Arquímedes, entonces no puede hacer otra cosa que esforzarse, y, aunque él conoció y objetivizó aun tantos instintos de concepción del mundo que surgieron para él, sabe, sin embargo, ya por experiencia psicológica que hay otros —no importa dónde—, que sin notarlo ejercen su influjo y que él no ha conocido todavía. La Psicología es un proceso infinito de objetivación que no puede exigir ser consumado. Pero existen medios de corrección y existen signos de que el camino, también en la aplicación del concepto de sustancia, conduce a un puro ver libre de valoración.

Por de pronto, no está representada una sustancia. Las muchas formas sustanciales podrían, incluso falsamente, ser tenidas por materias y posibilidades entre las que puede elegir el hombre y a las que él "se debe". Tendrían que reunirse valoraciones muy heterogéneas para poder dar nombre a tantas cosas sustanciales. En general toda la exposición pretende en lo esencial la intuición de la diversidad de las formas sustanciales —como de los límites de nuestra intuición—, mientras que esbozaremos brevemente las formas derivadas, sólo en ocasiones, en lo que sigue. Para éstas nos bastará con conocer los procesos que conducen a ellas, a fin de orientarnos en su infinidad.

Además, no en todos los procesos se puede fijar un fin, que sea la sustancia, sino que en todas partes, por ejemplo, siguen siendo

mera idea la autenticidad, la plenitud absoluta, la diferenciación perfecta. Los procesos son concebidos como vías cuyos extremos no son alcanzados en las dos direcciones. En una discusión acerca de lo expuesto sería pensable, como corrección, que el nuevo establecimiento de una forma sustancial frente a las derivaciones, relativiza una sustancialidad distinta, o hasta permite conocer una valoración oculta como exposición intuitiva en el fondo. Pero, sobre todo, cada exposición psicológica experimentará su mejor e inevitable corrección, porque la postura y valoración de concepción del mundo, que se encuentra inadvertida detrás de ella, es objetivizada y hecha objeto psicológico. En todas las correcciones jugarán las consideraciones lógicas un papel mucho menos importante que las representaciones intuitivas, que siempre son el presupuesto de toda formulación lógica, al menos que ésta no quiera ser vacía y flotar en el aire. Las formas derivadas, que se adhieren al respectivo centro sustancial, se despliegan, pues, en cuatro procesos que hay que caracterizar.

1. El centro es auténtico; hay una serie de formas inauténticas.

2. El centro es concreto, unidad de contenido y forma, es viviente. Existe lo que está vacío de contenido y así se originan formas sin vida: Formalización.

3. El centro es algo sustancial que tiene algo igual a sí mismo desde el germen hasta las formas más diferenciadas. En nuestra exposición nos esforzamos por las formas más distintas, más claras, más diferenciadas; hay pues formas menos claras, más indiferenciadas, mezcladas.

4. El centro es sin pretensión, sin deseos de dominio, sin subordinación. Es lo que es con muchas relaciones según su potencia, y con un lugar dentro de las totalidades cada vez más abarcantes también de acuerdo con su potencia. Todo centro obtiene una forma especial, cuando, sobrepasándose a sí mismo, se absolutiza a todo y a la vez se aísla. Estos cuatro procesos hay que determinarlos ahora un poco más detalladamente.

1. AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD

La autenticidad, concepto fundamental de la Psicología comprensiva, tiene relación con los conceptos de realidad y verdad, pero no coincide con ellos. También lo inauténtico tiene realidad en el alma; en cuanto inauténtico tiene tal vez, por falta de efectos ulteriores, por su rápido desvanecerse, una realidad más pequeña de lo que parece en un momento. Lo inauténtico no es mentira, no es ilusión consciente, pero engaña al vivenciante mismo y al prójimo. No es irrealidad, pero sí ineficacia; no es mentira, pero sí, en cierto modo, costumbre de mentira orgánica. Lo auténtico es más profundo, en contraposición a lo superficial, es decir, es toda la existencia anímica penetrando frente a lo que pasa con rapidez; es lo que sigue actuando frente a lo momentáneo; lo formado, lo desarrollado, frente a lo adoptado, a lo imitado.

La autenticidad se da para el hombre en la toma de posición para consigo mismo y también se da para el observador. En la posición que adopta para consigo mismo se da una voluntad de autenticidad cuando experimentamos la posibilidad de que el mundo sea una gran comedia y se agudiza el instinto para ello. Precisamente la experiencia de que se realiza lo inauténtico hasta el punto de aparecer al vivenciante como su propia naturaleza, agudiza la mirada para el breve instante del tránsito, del comienzo, donde el hombre conscientemente se miente un poco a sí mismo, donde antes de la realización puede observar el avance hacia ello de su voluntad más o menos consciente. Frente a un pensar que se califica siempre de auténtico y puro, aun cuando sea impulsado por fines heterogéneos, es la voluntad de rectitud la que, en la propia conformación y disciplina, toma una dirección que se aparta de lo inauténtico. Pero no debe olvidarse que el deseo de lo auténtico no excluye el deseo de la apariencia consciente en la propia vida, por ejemplo, en la forma de lo artístico, ni el deseo de la máscara frente al mundo exterior, cuando los límites permanecen conscientes.

Pero precisamente la actitud seria ante lo auténtico frente a lo inauténtico puede mostrar el abismo de que lo auténtico no puede comprenderse en ninguna parte, de que lo auténtico siempre parece cooperar relativizando. Pues lo auténtico no existe, sino que es idea, dirección. Y a la inversa, tampoco lo inauténtico es, sin más, absolutamente inauténtico, no puede ser negado totalmente. Así, la problemática se hace infinita cuando es objetivizada en la reflexión y no es resuelta en cada caso por el acto vivo.

Así de ilimitada es también ahora en cada caso concreto la problemática para el contemplador. Sin embargo, limitamos aquí la tarea a la descripción constructiva de tipos. En tal caso existe solamente el objetivo de describir lo relativamente auténtico, es decir, todo aquello que no puede ser entendido como derivación inauténtica de otra cosa, como la forma central correspondiente; sin que sea preciso hacer decisivo el problema de la autenticidad que sólo en la casuística es tan ilimitado. Llamamos a las formas descritas abreviadamente las auténticas por antonomasia, pero sabemos que, con ello, hemos realizado solamente una determinación relativa, en ningún caso un juicio absolutizante.

Sólo podemos dar cabida aquí a algunas consideraciones generales en lo que respecta a la autenticidad de los contenidos de concepción del mundo. Llamamos concepción del mundo tanto a la existencia fáctica del alma vista en su totalidad, como también a las teorías formadas racionalmente, imperativos, imágenes objetivas que el sujeto expresa, enuncia, aplica, utiliza para justificaciones. Es un hecho de un alcance raras veces tenido en cuenta en la vida que los pensamientos pueden desprenderse de la vivencia, que podemos pensar, decir, escribir algo sin poseer en su existencia las correspondientes vivencias, sentimientos, intuiciones, es más, con vivencias totalmente distintas como fuerzas motivadoras. Los contenidos de los pensamientos y palabras al desnudo son un material que literal y directamente no tiene significación psicológica. Las mismas fuerzas espirituales pueden expresarse y traducirse en muy diversos contenidos, y los contenidos, iguales en sentido racional, pueden estar en relaciones psicológicas totalmente distintas. La última oposición es la siguiente: El individuo está vuelto a los

contenidos de concepción del mundo (ya sean imágenes del mundo o imperativos y teorías de vida) por sí mismo, éstos encuentran adecuada resonancia en su existencia, los comprende como algo esencial, como lo verdadero, de una u otra forma, como algo incondicionado; o los tiene —inadvertidamente— sólo como medios auxiliares, como ideologías apropiadas para otros fines. Se engaña sobre sí mismo en su concepción del mundo. En la realidad puede que la situación sea que los hombres se mantienen entre estos polos extremos. Están de una u otra forma asociados a teorías, vienen a parar al idealismo y exaltación, pero estos encuentran un límite, por ejemplo, en determinadas condiciones de existencia materiales y sociales. Mientras aquellas teorías son convenientes para éstas, puede encontrar eco el entusiasmo por aquellas teorías; después al producirse una variación de las condiciones de existencia, las teorías son rápidamente "superadas" y sustituidas por otras. Puede muy bien decirse que en la realidad casi todas las teorías sustanciales, cuando llegan a ser bien común de muchos, tienen estos límites, pero que los hombres, por ello, no son hipócritas ni mucho menos. Los hombres en estas concepciones del mundo, en tanto que ellas a la sazón no son vividas adecuadamente desde dentro, sino solamente afirmadas hasta un cierto grado, son inauténticos en comparación con los hombres más singulares, existentes, en cierto modo en el espíritu mismo, y cuyas condiciones de existencia se encuentran también en el espíritu mismo. No se puede, pues, llamar al azar a todas las teorías de tipo de concepción del mundo sencillamente inauténticas y, en este sentido, ideológicas simplemente. Nuestra actual tarea psicológica es precisamente apartar la vista en lo posible de este fenómeno de masas de lo inauténtico y conseguir que las formas de concepción del mundo relativamente auténticas sean intuición y formulación psicológica. Las formas auténticas son aquellas de las que también todas las inauténticas han tomado prestado su espíritu. Si observamos las auténticas, precisamos solamente conocer los mecanismos generales de los procesos hacia la autenticidad, para abarcar la diversidad de la existencia humana real. Los procesos que habría que exponer en una teoría de las categorías de la Psicología comprensiva y en una Caractero-

ligía, son, por ejemplo, el aprovechamiento de las teorías para la justificación ante sí y ante los demás. Los principios sirven para la apología a posteriori de algo que ha surgido de otras fuentes. Esta apología se sirve, en existencias dominadas, de las teorías del resentimiento que transforman lo débil y malo en más fuerte y mejor, mediante una transformación de valores; en las existencias dominantes, se sirve de las teorías legitimistas de raza, historia, laboriosidad para ver reconocidos el propio poder y ejercicio de la autoridad como lo justo e, incluso, sentirlo como tal. Estas relaciones tienen como última causa cualquier impulso de poder, el cual puede apoderarse también de un modo totalmente diferente de todos los contenidos de concepción del mundo, para, según el caso, obtener superioridad dialéctica por el ingenio y la profundidad, de modo que todos los contenidos del espíritu solamente son, por así decirlo, un arsenal de armas para darse importancia. O, por último, costumbre, imitación, sumisión a la autoridad son procesos que permiten aceptar los contenidos de concepción del mundo sin que ellos tuvieran sus fuentes en la existencia del individuo o encontraran en ella fuerzas específicas anejas.

En la contemplación psicológica que está bajo la idea de autenticidad no podemos, por lo tanto, separar en modo alguno persona y cosa. El hablar de la cosa como lo único que importa, la negación a ocuparse de algo que no sea la cosa producida, la exigencia a no dedicarse en absoluto a la persona, tienen su buena parte de razón, cosa que aquí no viene al caso. Cuanto más existe la cosa como un individuo, desprendida del espíritu, de un todo, como, por ejemplo, inventos técnicos, descubrimientos químicos; tanto más la cosa hablará en favor de sí misma. Pero, a la inversa, cuanto más decida el espíritu como un todo, tanto más relevante es también la existencia personal del creador para la comprensión misma del espíritu. Entonces la contemplación psicológica mirará siempre con desconfianza detrás de la cosa a la persona que puede ocultarse allí. Se pregunta: ¿qué quiere la persona de esta cosa? ¿qué papel juega esta cosa en su existencia? En un filósofo, sobre todo, se encontrará espontáneamente —todo lo contrario de lo que ocurre en un químico por ejemplo— que es decisiva la existencia de la

personalidad. Esta personalidad puede encontrar aclaración menos fácilmente por las obras que, a la inversa, las obras obtenerla por la personalidad.

La comprensión del espíritu deviene siempre más o menos "personalmente". Este devenir personal lo designaremos como irreal cuando entre lo personal y la cosa no existe ninguna relación, pero no cuando existe una relación comprensible. Pues lo espiritual en cuanto concepción del mundo tampoco es nunca meramente objetivo, sino inevitablemente también subjetivo y bajo el interrogante de la autenticidad.

Toda concepción auténtica del mundo nacida de la esencia del hombre, la cual muy bien podría ser transmitida a su portador, en cuanto afín por elección, desde fuera por la tradición, se caracteriza para toda la vida por la persistencia. No podemos deshacernos de ella (todo lo contrario que la concepción del mundo "provechosa" la cual, según los acontecimientos, despliega suprema energía momentánea, pero no persistencia). Las concepciones del mundo auténticas están además íntimamente unidas con la vida total del individuo, no están adheridas a él superficialmente.

Esto tiene validez también para los hombres que aparecen en la historia o en la opinión pública actual como filósofos. "Los auténticos metafísicos han vivido lo que escriben". Toda gran Filosofía es, como dice *Nietzsche*, un autoconocimiento de su creador. Lo mismo opina *Fichte*: la filosofía que se elija, indica la clase de hombre que se es. En oposición a esto está un pensar originado por mecanismos meramente intelectuales, condicionado por toda clase de consideraciones e influjos accesorios; pensar que conduce a un saber mayor y amanerado, pero que no está caracterizado por su contenido y, por ello, en cuanto fuerza espiritual es relativamente inauténtico.

II. FORMALIZACIÓN

Si en toda existencia anímica y espiritual, en lo objetivo y en el sujeto mismo, distinguimos materia y forma, la unidad trascendente

que comprende a ambas y mueve por su fuerza es la idea. En el sujeto, función y movimiento como tales pueden absolutizarse y volverse indiferentemente contra lo comprensible, lo material de la vivencia; a ello responde el modo de pensar que sólo encuentra importante en el objeto lo formal. Esta contraposición de forma y materia y este juego de lo uno contra lo otro se hace posible sólo con la pérdida de la idea, que hubiera traído a ambos a la unidad de forma. Ejemplos de ello son el manierismo en el arte, al que corresponde la racionalidad formal en el conocimiento. En lugar del despliegue asimilador y organizador de la vida puede aparecer la voluntad formal de poder; en lugar del amor a la cosa y al individuo concreto puede aparecer el amor universal vacío al hombre; en lugar del pensar viviente, puede aparecer el pensar solamente racional lógico, formal en su mecánica. Externamente todo parece seguir igual, pero internamente, el alma ha desaparecido. Cuando uno ha concebido el pensamiento de que en lo formal y material hay una idea transcendente, puede seguirse una nueva formalización, si el hombre, despreciando forma y materia, se vuelve directamente a la idea, al todo que solamente puede comprenderse en el movimiento, aunque no entera ni directamente. Entonces se origina toda la grande palabrería y sentimiento patético que llamamos sentimentalismos y que se generaliza en el arte, en el amor, en la política moralizadora. La idea es aprehensible solamente en lo externo, concomitante y concordante; despojado de sus propiedades fundamentales de autonomía, problematismo, vitalidad, responsabilidad y fecundidad. Bástenos para ello con los ejemplos. En todas partes se encuentra la mera infinidad de la función (de la forma) frente a la concreta inmensidad de la idea (del contenido), la árida e indecisa intranquilidad en lo uno frente a la plenitud y la conciencia de dirección y sentido en lo otro.

III. DIFERENCIACIÓN

Sólo se puede hablar de psicología de concepción del mundo en la época de la individualización. Para épocas comprometidas,

en las que una concepción del mundo es la misma para todos como algo lógico, sólo puede darse una psicología social de la concepción del mundo. Allí donde grupos de hombres tienen una concepción del mundo común, no se nos hace manifiesto el carácter y la vivencia del individuo en esta esfera de expresión. Entonces sólo podemos analizar la acción caracterológica y psicológica de una concepción del mundo autoritativa. Sólo cuando surge la libertad individual, se convierte también la concepción del mundo en expresión caracterológica del individuo. Sólo entonces se origina también la posición de "vinculado" y "libre", "heterónomo" y "autónomo", "autoritativo" e "individual", porque sólo ahora están patentes ambas posibilidades. Ahora se origina, por ejemplo, aquel tipo de desesperación que busca apoyo en una obligación aceptada o del irreflexivo que vive ostentativamente de mera fuerza vital. Retrospectivamente una psicología de concepción del mundo será posible para todas las épocas de cultura humana, pero espiritualmente fructíferas lo serán las llamadas épocas de ilustración, las épocas de nueva individualización. El mundo griego posterior a Pericles, Roma, el final de la Edad Media, el mundo moderno desde 1.700.

Lo que sea diferenciación vuelve a ser un problema general de la psicología comprensiva. El concepto es equívoco: el desarrollo de la reflexión puramente racional; las disociaciones en opuestos, donde antes existía unidad; el aumento del saber de sí mismo y de sus vivencias; el adquirir conciencia expresa (formulada) de lo que se sabe inconscientemente; la ampliación del material de experiencia en sus consecuencias. Expondremos solamente un punto de vista: Es frecuente pensar que la misma concepción del mundo puede existir como su sustancia y también puede adquirir en las esferas de su expresión, de su formulación, una amplitud más o menos grande, de modo que nos representaríamos una escala desde lo puramente existente hasta la concepción del mundo colocada totalmente hacia fuera en pensamientos y fórmulas y acciones y realización de vida. Pero esta serie de diferenciación se hace problemática y un esquema provisional, que sólo es el primero de todos, cuando se observa que todo reflexionar sobre sí mismo, toda conciencia reflejada como tal cambia la concepción del mundo. Lo

que yo soy, no puedo seguir siéndolo precisamente cuando yo lo soy también para mí, cuando yo lo sé. Vivir, hacer, ser algo, y todo esto como comprensión, tener objeto de mi conciencia, esto no son meros grados, sino que, en primer lugar, por ello el ser, no sólo se despliega, sino que también se transforma cualitativamente; en segundo lugar, nunca —aparentemente casi nunca— coinciden ambas cosas. Precisamente en tanto que pienso algo de mí y para mí, en tanto que formulo una reflexión, una concepción del mundo, ya soy otra cosa. La coincidencia de ser y opinar es una idea, y vista desde ella, toda vida anímica real en expresión de concepción del mundo reflejada tiene algo de equívoco. De aquí surge inmediatamente la relación característica de autenticidad e inautenticidad. En el primer momento en que aprehendemos esta relación; cuando obtenemos aquí una idea absoluta y aislada de autenticidad e integridad, se llega entonces a tener, como *Nietzsche*, una aversión ante todo el engaño en el mundo de la vida anímica, porque al parecer, necesariamente, la experiencia comprueba repetidamente una contradicción entre lo que yo soy y hago, y lo que yo opino. Por ello, se hace posible que los unos, aprovechando la situación, se entreguen desenfrenadamente a la fraseología, al engaño; y los otros, en un impulso sin reposo, se muevan hacia la autenticidad, sin permanecer quietos hasta la intranquilidad de la siempre renovada refundición y nueva formulación en determinada edad de la vida o situación social en que parece cristalizar una autenticidad limitada, pero muerta.

En el intento de una psicología de las concepciones del mundo nos apoyaremos siempre en las formas más diferenciadas. Lo último históricamente será para nosotros precisamente el principio. Desde las disociaciones más distintas cae luz sobre las formaciones confusas y germinales que acontecen en la evolución temporal. Pero, debido a que ahora la diferenciabilidad no es algo acabado y absoluto, sino sólo dirección y movimiento, nuestro intento precisará, también aquí, solamente haber hallado lo relativamente diferenciado.

IV. ABSOLUTIZACIÓN AISLADORA

Si tenemos la idea de un todo de concepción del mundo humana, entonces este todo en cuanto infinito existirá siempre solamente como vida y fuerza, como una jerarquía de ideas activas, nunca como algo plenamente objetivizado, contenido en teorías racionales. Toda objetivización, que se ofrece como la verdadera, la única y total concepción del mundo, hará referencia ya, por el hecho de que se ha objetivizado plenamente, a que aquí se ha colocado ya cualquier parte por el todo, aunque esta parte sea muy amplia. Con frecuencia esta parte puede designarse de una forma muy determinada. Casi todas las esferas aisladas de las actitudes y de las imágenes del mundo han experimentado alguna vez tal absolutización, en tanto que fueron puestas para lo absoluto y esencial de lo que depende todo lo demás. Siempre existe en nosotros una tendencia a tomar la parte por el todo, a tener lo que vemos como todo. Pero la absolutización aisladora, en tanto que desprende una parte del todo, muestra de una forma especialmente clara la regularidad propia y las propiedades específicas de esta parte.

IV. *LA DISPOSICIÓN*

El protofenómeno de la disociación sujeto-objeto permite que se manifieste como lo más natural, el contemplar las concepciones del mundo una después de otra desde el lado del sujeto y desde el lado del objeto. Las esferas más determinadas de las concepciones del mundo que resultan de este proceder, las llamamos actitudes (desde el sujeto) e imágenes del mundo (desde el objeto). Así, podemos hablar de actitudes objetivantes, autorreflejadas, activas, contemplativas, racionales y estéticas. Y podemos distinguir, por ejemplo, la imagen del mundo sensitivo-espacial, la imagen del mundo psicológica, la imagen del mundo filosófico-metafísica.

Las actitudes son modos de conducta generales que pueden ser analizados como formas "trascendentales" en el sentido de Kant, al menos parcialmente. Son, para hablar con equivalencias anteriores, las direcciones del sujeto que utilizan un determinado enrejado de las formas trascendentales.

Desde las actitudes a las imágenes del mundo se da el salto del sujeto al objeto, de los modos de conducta subjetivos a la expresión objetiva, del crear subjetivo al crear con impronta del exterior, de la mera posibilidad a la propagación real en una amplitud objetiva.

Cuando al caracterizar las imágenes del mundo nos movemos hacia el objeto, no lo hacemos nunca en este libro por causa de este objeto ni para juzgarlo conforme a la verdad, el valor y el derecho, sino solamente para que nos ofrezca un punto de vista desde el que podamos volver la mirada hacia el sujeto. Ocurre que el sujeto en sí irreconocible se mueve en cierto modo hacia todos lados en lo objetivo, encontrándolo, creándolo, conformándolo. Mientras en tal proceso se piensa solamente en el objeto respectivo, este objeto nos da pie solamente a ver una nueva expresión para la subjetividad. En todas partes es presupuesto de la Psicología, y más si es una psicología de las concepciones del mundo, que el camino hacia lo objetivo sea andado por el alma, y sólo en la medida que lo andamos podemos hacer Psicología. Cuando hablamos de imágenes del mundo es nuestra intención solamente caracterizar, resaltar, lo que para nosotros es esencial para la caracterización. En sí, si no dirigiera la selección este punto de vista de la significación subjetiva (como expresión del sujeto o como sello de acuñación para el sujeto), un amontonamiento sin sentido del detallar ilimitado de los contenidos humanos, del pensar, creer, ver, sería una consecuencia del intento por describir imágenes del mundo. Lo que es característico en cada caso, es seleccionado por nuestro instinto que desearía comprender lo universal, hallar los contrastes y lo específico. Una malla esquemática, que es amplia, no es un pensamiento sin sentido, por muchos defectos que pueda tener en su realización.

Las actitudes y las imágenes del mundo son elementos relativamente abstractos, sobre todo elementos inalterables, en cierto modo estáticos. Tratemos de aclararlos y de estudiarlos por separado a fin de obtener una enumeración parcialmente sistemática, si bien relativamente fija. Es cierto que a toda descripción del elemento hay que unir inmediatamente un tipo de concepción del mundo específico en sentido propio —pues una actitud y una imagen del mundo como tal no la llamaremos todavía concepción del mundo, sino que la veremos solamente como un elemento de una concepción del mundo. Considérese el elemento en cuestión absolutizado en la vida de un sujeto, y se obtendrán entonces, realmente, unas características precisas de ciertos tipos. A pesar de ello, en este capítulo no nos abandonará la sensación de no hablar propiamente de lo que nosotros llamamos concepción del mundo, por mucho que todo esto que decimos pueda serle propio. Penetramos en el centro propiamente dicho, cuando preguntamos acerca de la vida del espíritu o acerca de las fuerzas que, como abarcantes, encierran en sí las imágenes del mundo y las actitudes. Estas fuerzas no pueden actualizarse de una manera inmediata, como todos aquellos elementos, sino más bien sólo como procesos de movimiento, como totalidades, a las que sirve de fundamento una fuerza impulsora. Algo así tenemos ante los ojos, cuando hablamos de nihilismo, escepticismo, autoritarismo, libertad, romanticismo, autonomismo, de lo demoníaco, rigorista, etc. De lo estático de los elementos hemos venido a dar en lo dinámico de las fuerzas, de lo inmóvil a lo móvil, de lo aislado a la totalidad, del fenómeno a lo fundamental, de lo momentáneo a lo personal, total.

En la enumeración de los elementos nos encontramos en cierto modo en el deletreo, en la definición. En los tipos del espíritu nos encontraremos en cierto modo en la primera lectura. Pero, en los tres capítulos nos movemos siempre dentro de separaciones artificiales, hacemos las cosas —visto desde el caso aislado concreto— demasiado simples o demasiado complicadas. Nosotros preguntamos instintivamente: ¿Qué dependencia existe, pues, entre todo esto? ¿En qué relaciones puede encontrarse? ¿De qué depende? La respuesta propia solamente pueden darla análisis casuísticos, bio-

gráficos e históricos. Este modo de concepción en una forma relativamente general sería ofrecida por contemplaciones caracterológicas y sociológicas sobre los nexos causales. Por otra parte la plenitud del modo de concepción y la conservación de aquellas formas de pensamiento psicológicas son logradas sólo en el análisis de concepción del mundo de las esferas particulares concretas del espíritu, esferas de acción como ciencia, arte, religión, esferas de la personalidad, esferas de lo social.

Una Psicología completa de las concepciones del mundo puede concebirse, así, en tres partes:

I. La primera parte trataría los fundamentos generales, las posiciones y fuerzas, los límites en general. Sería una psicología general de las concepciones del mundo, cuya realización en las manifestaciones concretas pertenecería a otras dos partes.

II. La segunda parte seguiría las formas generales de concepción del mundo, tal como éstas se manifiestan en las esferas particulares de la personalidad, de las obras, de la sociedad. Las esferas de la acción (por ejemplo ciencia, metafísica, arte, religión, etc.), las esferas de la personalidad (por ejemplo, lo ético, el estilo de la vida, el amor sexual, etc.), las esferas de lo social (por ejemplo, lo político), cada una por sí, dejan ver de nuevo las últimas posibilidades de las fuerzas de concepción del mundo. En cada esfera, las categorías de la parte general encontrarían más o menos su aplicación. Se seguiría, por ejemplo, qué posibles concepciones del mundo se manifiestan en lo político (en el actuar y juzgar políticos), a partir de qué tipo de fuerzas de concepción del mundo se realiza la ciencia y cómo ésta se muestra característicamente diferente a través de las concepciones del mundo.

III. La exposición llega a ser la más concreta, la más próxima a la realidad, pero también, extendiéndose a la variedad del mundo empírico, la más ilimitada, cuando sigue las concepciones del mundo bajo la utilización de las dos partes generales anteriores en relación a ella, en sus formas caracterológicas y sociológicas, en el material de la personalidad aislada, de los pueblos, épocas y estados. Aquí no tendrá sentido un método sistemático y sería imposible a causa de la amplitud. Aquí surgirían solamente estudios mono-

gráficos de sociología y caracterología. Se podrían seguir, por ejemplo, las posiciones de concepción del mundo de *Strindberg* o de *Nietzsche*; o analizar las concepciones del mundo de castas y clases, de profesiones y, finalmente, de grupos individuales históricos.

El objeto de la exposición presente será sólo *la primera parte*, la cual busca lo fundamental. Aquí aquel esquema único de las actitudes, imágenes del mundo y tipos del espíritu formará el marco. La totalidad queda, en comparación con la posible segunda y tercera parte, relativamente ajena a la realidad. Lo hace construyendo y tipificando. Pero quiere precisamente ser tomada como totalidad. Es un intento de ordenación, no el reparto de la plenitud del detalle. Comprender inmediatamente la vida anímica como totalidad puede hacerlo todo hombre animoso dotado para ello. Nuestro ensayo científico no tiene otra cosa que decir que lo que aquel hombre dotado, que comprende inmediatamente, sabe por instinto, pero sin la capacidad de saberlo distintamente para sí y de expresarlo. Él desea, por medio de divisiones que, finalmente, en la aplicación concreta pueden ser anuladas de nuevo, llegar a una visión de la vida anímica conforme a su plano de concepción del mundo. Precisamente porque toda ordenación de este tipo tiene sentido no en cualquiera de sus partes, sino como todo, es incómodo para la comunicación no poder enunciar el todo de una vez, no poderlo decir todo a la vez. Es gravoso, y lo evitaremos, el poner a cada estadio de nuestras características la carga molesta de reservas, muchas de las cuales son demasiado naturales. Precisamente la abstracción, que quiere ver siempre las cosas resaltándolas unilateralmente, puramente, es el camino inevitable de la contemplación racional, la cual, por ello, en cierto sentido es falsa en todo factor tomado aisladamente. La sucesión de los elementos y tipos actuará restringiendo por sí sola.

Puede ser establecido, pues, el sentido del todo: Se realizan separaciones agudas para mediante estas separaciones ver el todo de una manera clara y distinta. Cada separación, cada determinación de concepto, cada construcción de tipos no es, por ejemplo, "la precisa", sino relativamente precisa con respecto a este todo. Las palabras para denominar a las concepciones del mundo y a los ele-

mentos de las concepciones del mundo son en el uso del idioma ilimitadamente equívocas, aquí nos esforzaremos por comprender a todas más unívoca, estricta y determinadamente, en un sentido que es el aquí indicado; pero que en otro modo de ordenación debería ser lógicamente distinto. En la medida en que las palabras tienen en el idioma un sentido específico, haremos bien en atenernos a éste y en todo caso evitar absolutamente un nuevo sentido de la palabra. Un esquema total de este tipo es un instrumento para una comprensión recíproca, si queremos estar materialmente de acuerdo sobre los hombres y sus concepciones del mundo; para el análisis de los hombres desde este plano. Pero el sentido en esta aplicación tampoco está en el individuo aislado para sí, sino en el esquema total que ha de ser aceptado como totalidad. La esfera psicológica permite la posibilidad de diferentes fragmentos. Estos son solamente no perjudiciales para la consideración objetiva cuando los esquemas son tomados como tales, cuando se paralizan recíprocamente y no se quedan rígidos. Sin tales esquemas no hay ningún saber, sin tales esquemas no existe orden de la intelectualidad; sin la capacidad de sacudir los esquemas, de estar sobre ellos conociéndolos y aprovechándolos no existe formación ni percepción viviente alguna.

Lo más satisfactorio para nuestra necesidad sistemática es, naturalmente, una posición básica sistemática que domine todo. La fenomenología de Hegel es, por su acabado carácter dialéctico genético una unidad de este tipo (abarcando el proceso de una forma unitaria un desarrollo dialéctico, genético, diferenciativo). Por mucho que pueda maravillar, pese a la imposibilidad de poder contraponer, aunque sólo fuese algo que poder comparar a esta obra, no estamos satisfechos de esta unidad sistemática. Hace violencia demasiado clara y definitivamente, porque no ha existido ningún factor que interrumpa esta violencia. Es más que psicológica y, a su vez, es psicológicamente incompleta. Por medio de ella, sentimos nuestro horizonte limitado. Hemos de salir a la amplitud de lo psicológico, donde nosotros tenemos, ciertamente, demasiada mera enumeración, demasiado catálogo, pero también principios sistemáticos que no se absolutizan. En parte utilizaremos, agradecidos,

los puntos de vista y descripciones de Hegel, pero los despojaremos inevitablemente de su elevación, su forma filosófica, ya que sólo los tomamos psicológicamente.

La aspiración a la perfección que nos dirige en cuanto contempladores científicos parece algo sin esperanzas. Nunca podríamos desear tampoco la perfección de la materia solamente, esto no tendría sentido. Pero podemos tender —aunque no lo logremos— a la perfección de los puntos de vista, de los principios. La materia será siempre algo sin fin, cada uno conoce solamente una parte muy pequeña.

Todas las concepciones del mundo son determinables según su lugar por los cuatro puntos de vista de la autenticidad, la formalización, la diferenciación y la absolutización, o al menos hay que averiguar en ese sentido. Pero estos lugares para una Psicología de las concepciones del mundo no están dispuestos en un círculo cerrado, ni lo están definitivamente. Sobre todo lo diferenciado son posibles otras diferenciaciones; detrás de toda autenticidad queda todavía por buscar una autenticidad más profunda de la que la anterior ha tomado una tonalidad de lo inauténtico; todo lo esencial puede obtener el carácter de lo relativamente más formal, y toda concepción del mundo tan ampliamente formulada puede, en cualquier ocasión, concebirse como absolutización aisladora. En ninguna parte se han puesto límites a la contemplación psicológica y relativista, siempre se ve solamente un fin provisional. Las series pueden ampliarse. Una unidad e ilimitabilidad pueden solamente simular las disyunciones exhaustivas del entendimiento, no pueden ampliarse directamente pero, retrocediendo a la esfera o fuerza que fundamenta la respectiva polaridad, se pueden, a partir de aquí, ver otras cosas, puede desarrollarse algo más. Con todo esquema, con toda ordenación sistemática nos encontraremos inevitablemente en la ilusión momentánea de haber conseguido una perfección. Si se afirma esta ilusión, entonces cesa nuestra investigación, y en cuanto contempladores quedamos despojados de la vida que nos es específica.

Los intentos siguientes de una caracterización tipificadora de las diversas figuras parten conscientemente del hecho de colocar en el

centro "la visión", de describir y, en la medida en que se logra, ordenar también racionalmente lo obtenido al describir. No debe tratarse predominantemente de deducciones lógicas sino de un desarrollo de la visión a partir de los elementos obtenidos analíticamente (para el lector no de un pensar meramente racional, sino de actualización intuitiva).

CAPÍTULO PRIMERO

LAS ACTITUDES

La teoría profética de las concepciones del mundo, que conoce y exige lo verdadero como algo firme, conoce solamente *al sujeto y al objeto*, el alma y el mundo. La Psicología, por el contrario, no conoce a ninguno de los dos como algo general, firme y absoluto, sino que sólo conoce *actitudes*, sólo *puntos de vista* con los que se comporta de una manera contemplativa, analítica, caracterizadora.

Si queremos resaltar las actitudes posibles, hemos de hablar, por así decirlo, de *funciones*; hablamos de un modo relativamente formal, en tanto que cada actitud puede ser llenada con contenidos ilimitadamente diversos.

Los hombres entre sí entran en comunicación únicamente dentro de la misma actitud con el fin de un *entendimiento mutuo*. Desde actitudes diferentes se vive, se habla, se piensa y se obra sin entenderse. En la medida en que las actitudes, en cuanto esferas de vivencia diferente, están una al lado de la otra, una concepción del mundo puede afirmar la actitud individual aislándola y absolutizándola, y, a partir de aquí, puede negar las otras. Así, puede caracterizarse y construirse sin más una serie de *opuestos* de concepción del mundo. Pero en tanto que las actitudes *pueden construirse en el alma una sobre la otra activa y jerárquicamente*, subordinarse una a otra y continuar existiendo sólo en una autonomía relativa, es posible que una *comprensión mutua* entre los hombres siga un orden jerárquico análogo también a partir de *diferentes actitudes*, porque éstas están dirigidas desde aquí, por decirlo así, al ápice mismo de una pirámide. Para la primera situación tenemos los ejemplos de la lucha de lo activo y de lo contemplativo, de lo racional y de lo estético, del goce y de la ascesis; para la segunda situación son ejemplos la comprensión mutua a partir de lo racional y estético en lo místico o en lo ideológico, a partir del goce y de la ascesis en la conformación de sí mismo, a partir de la actividad y contemplación en lo entusiástico.

Para la ordenación de las actitudes partimos —como siempre— de la relación sujeto-objeto, que aquí concebimos como oposición de *yo y objeto*. De esta forma, un *grupo de actitudes objetivas se contrapone sin más a un grupo de actitudes autorreflejadas*. Ambos grupos están subordinados a las *actitudes entusiásticas*, porque destacan más o menos de una forma peculiar (totalitaria) la oposición yo-objeto.

A. ACTITUDES OBJETIVAS

Estas son *activas*, si son consideradas en la forma de realidad temporal, o *contemplativas*, si están orientadas a la comprensión de las objetividades, en último término, intemporales [1].

1. *LA ACTITUD ACTIVA*

El hombre volitivo experimenta el mundo como una *resistencia*, y experimenta que éste, *en parte, depende de él*. Sólo mediante esta resistencia le está presente el mundo exterior como realidad. Esta resistencia no es absoluta. Solamente *en la medida en que el mundo, de cualquier forma que sea, depende también del hombre*, es objeto de la actitud activa, no como totalmente independiente. La imagen del mundo de la actitud activa es aceptada en las propias acciones y, en cierto modo, en la propia esfera de naturaleza del que obra, mientras que la imagen del mundo de la actitud contemplativa está meramente enfrente, es independiente, incontrolable, sólo visible, sólo observable, ajena. Conocer el mundo significa para el contemplativo, ponérselo delante de sí; para el activo, creárselo y hacérselo, transformarlo en propia actividad. El mundo debe ser transformado en la actitud activa de tal modo que el

[1] Esta contraposición es vieja: Aristóteles distingue el ποιεῖν, πράττειν, θεωρεῖν. Después fue corriente la contraposición de βίος πρακτικός y θεωρητικός (vita activa y vita contemplativa). En el mundo cristiano, la oposición prosiguió como oposición de María y Marta. Bacon distingue de nuevo naturalezas prácticas y contemplativas.

activo lo concibe como su mundo. A partir de la actitud activa tiene validez, también para todo conocer, que nosotros conocemos las cosas en la medida únicamente en que podemos hacerlas. En la actitud activa hay un continuo dualismo. La voluntad encuentra resistencia y voluntad contraria; se trata de fuerza y lucha.

El hombre activo se encuentra, plenamente, en la *situación temporalmente actual*. Obra en cumplimiento de la situación dada, no en una situación intemporal, ideada o fantástica; no en otro mundo extraño, sino en el concretamente actual. Hace lo que parece *objetivamente posible* y lo que *subjetivamente puede*. No se entrega a ideales y mundos que son ajenos a la situación, ni a problemas que no plantea la situación. Está en plena oposición tanto a aquel que quiere realizar, a partir de su mundo extraño, incondicionalmente un ideal (y de esta forma trasformado se estrella necesariamente y sin resultado), como a aquel que, resignado, cruza sus manos delante del pecho y es solamente contemplativo, porque para él la realidad de la situación dada y el ideal son cosas incompatibles, sin relación.

En particular, las categorías de la actitud activa son las siguientes:

1. Para la actitud activa la razón y toda contemplación son únicamente *medios*, instrumentos movidos y desarrollados por los fines de la actividad, sin que se les conceda autonomía. Cuadra muy bien al activo la descripción:

> "Él respeta la ciencia en la medida en que es útil, en tanto que enseña a regir el estado, a conocer los pueblos;
> Él aprecia el arte en la medida en que adorna, enaltece a su Roma.
> A su alrededor nada puede estar ocioso;
> lo que ha de valer tiene que actuar y tiene que servir".

Marx formula drásticamente la oposición: "Los filósofos sólo han interpretado el mundo diferentemente, pero de lo que se trata es de cambiarlo".

El activo está anclado en lo asequible, en lo real, en la visión no de algo objetivo y arbitrario, sino de la situación actual. Su na-

turaleza es sentido de la realidad, objetividad, sobriedad, claridad, valoración de las fuerzas y posibilidades. No le ocupan problemas fundamentales: cada día tiene sus propios cuidados.

2. Para el activo siempre hay *movimiento*. No se da por contento nunca con un estado. Para él tiene validez la expresión: "En el mundo todo es provisorio". El infinito fluir del acontecer real crea siempre nuevas situaciones que el activo comprende y aprovecha momentáneamente, mientras el contemplativo, el pensante las ve, las calcula y de esta forma las deja pasar de largo, para experimentar que una oportunidad no aprovechada jamás se repite.

3. Comprender la situación y *decidirse* presenta para el activo dificultades y propiedades específicas. La infinitud de las realidades y de las posibilidades de cada situación es totalmente imprevisible. Lo reconoscible contemplativamente es ciertamente medio, pero no es suficiente. En la medida en que se da previsibilidad, ésta es eficacia en la actividad reflexiva (en contraposición a la irreflexiva), pero además precisa del querer decisivo, cuya fundamentación suficiente por cálculo racional y claridad de la meta es una imposibilidad. En el activo se da el factor totalmente irracional, el cual se manifiesta en la decisión y en la capacidad de resolución.

4. Para tomar y mantener una oposición decisiva en la corriente del acontecer infinito que sobrepase el cálculo y el pensamiento, para intervenir claramente en una dirección se precisa del *ánimo* que radica en una confianza, del tipo que ésta sea, en las propias fuerzas, en el destino, en la suerte, en los propios instintos en crecimiento, creadores, en la providencia divina, etc.; en cada caso según el tipo espiritual que está detrás. No tiene ánimo aquel que no piensa ni calcula, el que carece de la vivencia de la decisión; o el que, falsamente, calcula todo por completo, el que se considera seguro, objetivamente decidido. Es cierto que el pensar y el calcular, cuanto más completamente se realizan, tanto más dan pie al temor, el que sabe demasiado se aparta temeroso de todo obrar. Pero precisamente sólo él puede obtener la vivencia de la animosa actitud

activa. No se desalienta bajo ninguna circunstancia, haciendo quizá uso de fórmulas como: "Nada es tan malo o tan bueno en el mundo como nos aparece anteriormente", "No hemos de preguntar siempre lo que a uno pueda sucederle en la vida (es decir en tanto que este reflexionar no tiene consecuencias prácticas, útiles para el obrar), sino salir a su encuentro sin temor y con valentía". Sólo por el temor llega el hombre al valor, por la desesperación a la religión.

El hombre activo *elige* entre posibilidades. Para él sólo existe un "o esto o lo otro". Colocado siempre ante situaciones infinitas no le es posible todo al mismo tiempo, la totalidad. Las fuentes y motivos últimos de esta elección, por muchas razones que puedan aducirse a posteriori para cada caso en particular, permanecen oscuros, en tanto que conducen a la infinitud de lo vivo. Este elegir es la oposición absoluta para el contemplativo, particularmente para la conducta estética en la cual lo uno no excluye a lo otro; en la que las posibilidades son recorridas una detrás de otra; hasta tal punto la falta de *responsabilidad* del contemplativo se contrapone a la responsabilidad de elección del activo.

Pero así como la actitud estética como tal, representa poco, objetivamente, para lo bello y lo feo, ocurre lo mismo con la elección responsable para lo bueno y lo malo. Se ha expresado la opinión de que cuando el hombre elige sólo conscientemente, elige él lo verdadero, sólo precisamos llevarlo a la elección (en contraposición con la indiferencia, con el dejar pasar, con el dejar elegir por las circunstancias y otras cosas por el estilo). Al contemplador psicológico le agrada poco tanto una aprobación a esta fe de concepción del mundo como una negación de ella. Para él se elige muy diversamente, es más, antiestéticamente con la conciencia de la máxima responsabilidad; él mismo no sabe lo que es bueno o malo, bello o feo. Estos opuestos están ahí para las concepciones del mundo que la Psicología puede contemplar pero no crear.

5. Para el activo, conforme al sentido de su hacer, es esencial el *éxito*, el éxito externo en la conformación del mundo, o el éxito interno en el estado obtenido del alma en la propia conformación. Pero el

éxito, en primer lugar, nunca se deja calcular prácticamente; en segundo lugar surgen *éxitos* en los que no se había pensado en absoluto, ni se habían deseado en absoluto. *Todo obrar* tiene consecuencias indeseadas de este tipo. Hasta en las normas más esmeradas, todo obrar tiene así, como acompañamiento, *una culpabilidad inevitable* como vivencia subjetiva. Goethe dice: "Todo el que obra es un sujeto sin conciencia. El decidir, donde el calcular no basta, es sólo posible en el que obra sin escrúpulos o en el que puede soportar tener *responsabilidad*; es decir, el que puede y quiere tomar sobre sí la culpabilidad inevitable. El temor ante tal responsabilidad mantiene al hombre alejado de la actitud activa. Esta responsabilidad con la capacidad de encontrar generalmente un objetivo valioso la caracteriza Nietzsche sumariamente de forma certera: "Desearíamos dejar a un lado la voluntad, el deseo de un fin, el riesgo de ponernos a nosotros mismos una meta; desearíamos librarnos de la responsabilidad (aceptaríamos de buen grado el fatalismo)". La culpabilidad inevitable es 1.°) inconsciente para la totalidad de las consecuencias, como si todo estuviera sabido, 2.°) consciente para aquello que se supo y fue tomado tal cual era, y para aquello que tenía que haberse sabido. La primera responsabilidad se encuentra potencialmente en todas partes, la segunda, probablemente, no en todas partes.

6. De la conveniencia de la actitud activa, de la finalidad a partir de la cual se forma al hombre en la actitud activa, en tanto que él conforma, se origina de una forma totalmente espontánea e involuntaria un autodominio típico y una *autodisciplina condicionada por el fin*, la cual no es ni ascesis ni autoconformación: más bien, en la medida en que caen aquellos fines formativos, puede transformarse en un completo caos de la personalidad: como podemos ver, por ejemplo, en los típicos hombres activos de hoy, que con una perfecta autodisciplina en la profesión, sin embargo, fuera de esta esfera son personalmente desproporcionados, sin freno, brutales, accidentales y caóticos.

La actitud activa con todas estas propiedades se manifiesta análogamente en los diferentes ámbitos: en el campo de la actividad dentro del sentido representativo, en el de la política; en el campo

empresarial de la vida económica, en lo militar, en el actuar médico, en la educación, en la esfera de la realización personal de la vida.

En todas partes existen también formas típicas derivadas que se originan por el proceso general de la transformación: La *formalización* en costumbre mecánica, la semiactividad *indiferenciada*, que todavía no vive lo específico porque falta aún el conocimiento y la experiencia y se actúa todavía ingenua e inconscientemente; las formas inauténticas que alardean de las palabras responsabilidad, capacidad de resolución, valor, etc., como frases, cuando en realidad, en una perplejidad y comodidad brutales, hacen solamente aquello que de hecho carece materialmente de peligro personal, siendo peligroso solamente para los otros. El dirigente político obra de otro modo cuando responde con su cabeza; el médico, cuando en cada operación se siente seriamente responsable "ante Dios" o como usualmente quiera llamársele.

De esta variedad de las formas de actividad se ha destacado una distinción, la distinción de la *actividad formal* de los contenidos que le dan sentido y finalidad. Primeramente existe una diferencia abismal entre la mera actividad sin consideración a los fines y al sentido (desde la "laboriosidad" hasta la derivación conscientemente expresada de los últimos fines y valores sólo a partir de las posibilidades reales, presentes) y la actividad que en adaptación de sus medios a lo posible y real obtiene de cualquier otra parte sus contenidos, metas, valores, su sentido.

La actividad puramente formal encuentra *sus metas por azar*, le son dadas *exclusivamente* por la situación. No tiene límites —no es infinita sino ilimitada porque no lleva en sí ningún factor ni siquiera de consideración momentánea— y está vacía, porque no deja ver un sentido en la vivencia subjetiva ni objetivamente. Sólo es vivida formalmente la satisfacción de la fuerza, la satisfacción del alcanzar, del organizar, de la extensión del poder, Éxito (sea en lo que sea), realismo (en cualquier respecto que sea) son los lemas. Así hemos descrito un tipo del moderno empresario. Esta actitud activa formal se aparta totalmente de todas las otras actitudes, todo lo hace medio, también los contenidos, para algo carente de

contenido. Permanece mero trabajo, mero esfuerzo por causa de sí mismo.

La actividad determinada por el contenido vive el conflicto entre el ideal y la realidad de una forma fundamentalmente distinta: la actividad formal busca, en la corriente del acontecer, el camino que conduce a la realidad más grande, más activa del propio ser, cualquiera que sea su naturaleza. La actividad en cuanto al contenido pregunta sobre las posibilidades para la realización de sus metas e ideas y sigue el camino de las mejores posibles, aunque sea solamente realización parcial bajo adaptación, esfuerzo y compromiso. En la actividad formal el paso momentáneo, siempre repetido desde el esfuerzo formal a la necesidad de goce totalmente extraña, está debilitado; en la actividad en cuanto al contenido, el hombre vive permanentemente orientado a las metas que dan contenido y sustancia a su existencia total.

Así como lo contemplativo es un medio para la actividad, así también la actitud activa se extiende a las esferas de la contemplación. Mientras el escéptico no quiere o no puede elegir, se da una actividad en el sí o en el no, por ejemplo, a los presupuestos siempre últimos del conocimiento, así como también se da, en general, en la búsqueda del conocimiento en cuanto actividad frente a una elección profesional de otra naturaleza. En lo psicológico se unen todas las actitudes. Una separación completamente precisa es sólo imaginable en las formaciones de sentido abstractas y objetivas que son creadas en las actitudes.

Por lo tanto, lo activo y lo contemplativo no son algo así como contrarios que tendrían que combatirse o anularse. Todas las actitudes que describiremos aquí sucesivamente deben ser una serie de actitudes positivas, sustanciales del alma. Pero no puede formarse, de una forma puramente negativa, una oposición a cada actitud, que no coincida con una actitud de tipo positivo; por ejemplo para la actitud activa, una pasiva; para la contemplativa, una ciega; para la racional, una irracional; para la mística, una amística; para la entusiástica, una finita; para la amorosa, una carente de amor; para la reflejada, una irreflejada, ingenua. Todo lo negativo por sí no es nada, por ello no es caracterizable positivamente.

El mundo de la realidad está prendido en la actitud activa. En contraposición a lo serio de esta actividad "práctica", está la acti-

tud de juego. Ésta es activa en comparación con las actitudes contemplativas; está orientada ciertamente a realidades, pero no como realidades, sino en una dependencia imaginaria. Por esta razón puede consistir también, carente de toda realidad, en juego con fantasías meramente interno. El hombre, de esta forma, se encuentra totalmente en la vivencia del momento, pero completamente desinteresado de las realidades y, con ello, sin tomar parte en absoluto en cuanto personalidad total en los contenidos, sino solamente como el que vive en la forma de la vivencia: La frivolidad, la falta de seriedad, la hilaridad; a pesar de un grado elevado de tensión, expectación, desilusión en la desenvoltura, falta de responsabilidad en la mera moción de las funciones. La actitud de juego se comporta con relación a la actitud activa, del mismo modo que después la actitud estética para con la contemplativa: Aísla e interrumpe las relaciones con la totalidad de la existencia. En las figuras indiferenciadas el juego no aparece todavía claro, se da fácilmente y de una forma continua un salto a lo serio. Pero, como todas las esferas, también la actitud de juego desarrolla su propia regularidad y una "moral" para la pureza de las esferas que se expresa en conceptos, como reglas de juego, espíritu deportivo, "fair play".

La actitud de juego puede *formalizarse.* Bajo la creciente eliminación de lo imprevisible, del azar, de la suerte, de la excitación de las funciones, queda como resto, en la mecanización y repetición monótona, un mero gastar el tiempo. Puede *absolutizarse* en actitud vital y coincide con la actitud estética y de goce, que más tarde describiremos. Pero, sobre todo y con frecuencia aparece *inauténticamente.* La actitud de juego se convierte en una máscara involuntaria más o menos consciente para un interés en lo real, en lo material. El tránsito siempre amenazante —sólo en los hombres diferenciados, formados, cesa este peligro hasta un cierto grado— del juego al juego interesado (es decir, con el interés en la realidad) acontece, cuando la fraseología del jugar —espíritu deportivo, reglas del juego, y cosas por el estilo— sirve para ejercer restricciones que son favorables para uno mismo, pero a las que en un caso dado no nos atenemos. Cuando una cosa es para uno seria, todo hablar de juego es inauténtico o la actitud de juego sirve como

larva inauténtica para alejar de uno mismo y de los otros la "responsabilidad", para desligarse fácilmente de la realidad que, sin embargo, sigue existiendo de hecho, por ejemplo, en el erotismo. La actitud erótica, concebida no de una forma difusa, sino precisa y típica, es una actitud de juego: no es seria, es irresponsable, aisladora; está fuera de la realidad; carece —tomada estrictamente— de resultados en la realidad de acuerdo con las ideas y los hechos. Desde el punto de vista de la realidad —aquí por lo tanto considerada desde el punto de vista de la sexualidad y del amor— el erotismo es un vértigo, un hechizo que no es nada. Pero porque la sexualidad está incluida de hecho en el erotismo se producen consecuencias fácticas, si bien no pensadas ni deseadas, para la vida anímica de la personalidad, además de las consecuencias biológicas. El erotismo —tan raras veces puro— es un ejemplo clásico de cómo la actitud de juego, primero, está fijada tan difícilmente, y segundo, de cómo sirve de máscara, de engaño, de seducción para instintos materiales, es decir, es inauténtica.

2. *LA ACTITUD CONTEMPLATIVA*

La actitud contemplativa ha quedado caracterizada ya en general al contraponerla a la actitud activa. Es un contemplar, no dominar; ver, no apropiarse; mirar, no crear ni hacer; incluso en la creación es vivida no como tal, sino como crecer y entregarse. Lo objetivo está a distancia; observar y pensar están la mayoría de las veces al servicio de la actividad, de la satisfacción activa de los instintos y de la conformación de la realidad. Con otras palabras, están casi siempre "interesados". El pensar elige lo que está en relación con los fines de la voluntad y de los instintos; reconoce las cosas y las conoce, pero sólo en la medida en que son empleadas, en la medida en que, en cuanto cogniciones, pueden convertirse en medios técnicos. Se trata de un salto en la actitud. Cuando las cosas mismas deben ser miradas y conocidas como tales, cuando caen los intereses de la voluntad y el mundo de los objetos parece estar ahí solamente para sumergirse en ellos, solamente está ahí para ser reconocido.

La actitud contemplaitva es una multiplicidad que hay que describir. Dentro de la actitud contemplativa existen muchos tipos a pesar del carácter unitario de la entrega objetiva "desinteresada". Los filósofos han llamado a menudo "pensar" a todos estos tipos de lo contemplativo. Para Descartes, por ejemplo, todo lo consciente es un pensar en contraposición a lo extenso. Para Hegel todo contenido humano de la conciencia es pensar en contraposición a lo animal, ya exista este contenido en la forma del sentimiento, de la intuición, de la representación o en la forma del pensamiento. La opinión con frecuencia natural en nuestro tiempo de que sólo hay percepción sensorial y el pensar como fuente de objetos de la actitud contemplativa hay que abandonarla necesariamente en la descripción psicológica. Lo intuitivo e inmediato, el material que hay que formar primero, va mucho más allá de la intuición sensorial de la mera percepción.

Es, por de pronto, conveniente que se actualice históricamente el pensamiento de los filósofos, tal como ha surgido en el curso de milenios. Uno se da cuenta en la experiencia de que, a pesar de toda su diversidad, casi todos estos filósofos en sus intuiciones fundamentales coinciden asombrosamente en la mera descripción de los tipos de lo contemplativo. Es cierto que la significación que han dado estos filósofos cambia inmediatamente en sus sucesores, pero la descripción inmediata sigue siendo, por ello, análoga aunque las formulaciones están condicionadas por aquellas otras concepciones del mundo a las que ellas pertenecen.

Las teorías de los filósofos

Vamos a exponer sucesivamente y de forma comparativa, en una selección y en la forma más escueta, las teorías de Platón, Eckhart, Spinoza, Kant, Schopenhauer y Hegel.

Platón contrapone siempre dos potencias para aprehender objetos, la mera *representación (opinión)* y el *conocimiento* auténtico *(razón)*. El conocimiento está orientado a lo esente, que es intemporal e invariable; a lo pensable en contraposición a lo visible, a las ideas en contraposición a los

individuos. La representación (opinión) aprehende algo que está entre lo esente y lo no esente, que es intermedio, más oscuro que la verdadera comprensión, más claro que la falta de comprensión. Los objetos de la representación son todos objetivos, dobles: bellos y feos, justos e injustos; son de muchas maneras bellos, pero no lo bello; surgen y desaparecen, son y no son. La opinión presenta todo, pero no conoce nada de lo que presenta. La razón aprehende las protoimágenes, la representación el sinnúmero de imágenes persistentes, de reflejos, los meros fenómenos. La razón aprehende inmediatamente en virtud de su capacidad dialéctica (conocimiento conceptual) las ideas mismas; la opinión lo perceptible sólo sensorialmente. Los hombres. que se vuelven con preferencia a lo visible o a lo pensable, los distingue Platón como amantes de la opinión y amantes de la sabiduría. Los tipos del aprehender objetivo y su relación con lo aprendido los ilustra la comparación con los moradores presos de la caverna. Los hombres estan presos, incapaces de volver la cabeza en una caverna, con las espaldas vueltas hacia la amplia abertura de la caverna. Fuera arde un fuego deslumbrador, y entre el fuego y la caverna son transportadas estatuas, imágenes; andan figuras que hablan. Y sobre el fondo de la caverna se proyectan las sombras de todas las cosas y los hombres aprenden a contemplarlas y a experimentar la sucesión en que aparecen las sombras normalmente. Si uno logra arrastrarse fuera de la caverna, queda deslumbrado y tiene que aprender primero a ver las protoimágenes de aquellas sombras y su sucesión. Pero en la caverna siente nostalgia de las protofiguras. Estas protofiguras son las ideas; las sombras, los contenidos de la mera representación sensorial. En virtud de la anamnesis (recuerdo) de las ideas contempladas en el mundo suprasensorial antes de la vida de cautiverio de este mundo, el hombre puede también en la cautividad de la "vida" elevarse hasta a aquellas ideas que él vio una vez en su "estancia allá arriba". La diferenciación de las potencias no es siempre igual en Platón. En lugar de dos, Platón distingue tres y hasta cuatro, pero el sentido sigue siendo el mismo. Platón conoce dos tipos de contemplación, la sensorial y la ideológica. Sus análisis son, a la vez, epistemológicos (en lo que respecta a la significación objetiva de los contenidos) y psicológico-descriptivos (en lo que respecta a las vivencias del cognoscente).

El maestro Eckhart enseña que en la naturaleza simple del alma hay varias fuerzas, las inferiores y las superiores. Lo que el ojo ve, lo que el oído oye, lo ofrece el sentido primeramente al deseo. La *contemplación* lo lleva a *intuición*; el *don de diferenciación del entendimiento* lo aclara y ofrece, así, el material a las fuerzas superiores. Estas fuerzas superiores se estruc-

turan a su vez. La *memoria* retiene. La *razón* penetra la materia y la *voluntad* ejecuta. En esta ojeada de las actitudes en general, no sólo de las contemplativas, es importante aquí para nosotros la contraposición de *intuición* (que da el material), *entendimiento* (que separa), *razón* (que penetra). La naturaleza de la razón (como después vuelve a aparecer en Kant) está caracterizada por las siguientes frases: "Las cosas, que ahora están para nosotros demasiado elevadas, las echa de ver la razón". "La razón está orientada hacia fuera: oye y percibe; en ello se realiza después su separar, ordenar y establecer. Pero cuando ella se dedica también a su obra en la suprema consumación, tiene, sin embargo, sobre sí algo que no puede fundamentar. Pero siempre reconoce que aquí hay algo supraordenado. Esto se lo hace saber ahora a la voluntad"...

Por esta referencia, el conocer da a la voluntad un nuevo impulso y la traslada hasta lo supraordenado. Así se origina el estado último y propiamente contemplativo, el estado del acabarse individual en la visión del fondo, el estado auténticamente místico.

Spinoza sabe de tres categorías de conocimiento. En la primera categoría *(opinión* o *representación)* los objetos individuales son confundidos por el sentido, mutilados y actualizados sin orden, o nos acordamos al oir o leer las palabras de estos objetos individuales. En la segunda categoría *(razón)* se forman conceptos comunes y representaciones adecuadas de las propiedades de las cosas. Se calcula, se alumbra. En la tercera categoría *(el saber intuitivo)* se da un paso del concepto al conocimiento adecuado de la esencialidad de las cosas. Las cosas son aprendidas *sub specie aeternitatis.* De dos formas son concebidas las cosas como reales: como relacionadas a un cierto tiempo determinado y a un cierto lugar, como existentes o como contenidas en Dios, y como resultado de la necesidad de la naturaleza divina (esto es lo mismo que *sub specie aeternitatis*). Cuanto más ha avanzado uno en esta categoría del conocimiento, tanto más consciente es uno de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto y bienaventurado; *amor intellectualis dei* es la expresión necesaria de esta categoría del conocimiento.

Kant sabe de tres potencias, *sensación, entendimiento* y *razón,* o las potencias de la intuición, de los conceptos y de las ideas. La sensación nos da intuiciones, material, cúmulo; el entendimiento, formas, límites, determinabilidad (las intuiciones sin conceptos son ciegas, los conceptos sin las intuiciones son vacíos), y la razón da con las ideas la dirección hacia lo ilimitado, infinito, y de aquí los puntos de vista directores para el sentido de la investigación, la ordenación, la sistemática. El aparato formal de los

conceptos recibe la plenitud de la intuición, las fuerzas que mueven la recibe de las ideas.

Schopenhauer desplaza el uso de los términos, en tanto que él emplea tanto *razón* como *idea* en un sentido totalmente distinto a Kant. Él contrapone los tipos del material objetivo a los correlatos vivenciales subjetivos. De sus escritos puede confeccionarse el siguiente esquema:

CORRELATIVO SUBJETIVO ES:	MATERIAL SUBJETIVO ES:
la sensación pura el entendimiento } intuición	el tiempo, el espacio, la materia
la razón	los conceptos
el tipo de conocimiento del arte: puro sujeto sin voluntad del conocer.	las ideas

La sensación pura y el entendimiento dan el ver y el conocer inmediatos. De las sensaciones indistintas y que no dicen nada de la pura sensibilidad el entendimiento hace intuición y la posee ante sí —por ejemplo, en la aprehensión de las concatenaciones causales— no reflexiva y discursivamente, sino intuitivamente. La razón, lo que los demás filósofos alemanes llaman "entendimiento", hace de la visión intuitiva e individual un saber determinado y general. En virtud de los conceptos, que tienen siempre su última fuente en la intuición, hace el saber comunicable en el idioma, eficaz en el obrar reflexivo, sistemático y ordenado en la ciencia. El λόγος (= razón = reflexión) fija y delimita, pero en última instancia es solamente un aparato formal, cuyo contenido total ha de venir de la intuición. La teoría de las propiedades formales y leyes de la razón es la lógica. No hay ninguna "razón-intuición", más bien exclusivamente intuición en la sensación pura en unión con el entendimiento o con la última esfera: el modo de conocimiento del arte aprende las ideas en sentido platónico (no kantiano), las protoimágenes eternas de todas las cosas. En el caso de que las ideas hayan de hacerse objeto, la individualidad del hombre ha de desaparecer ante el puro sujeto cognoscente que mira, sin voluntad, sin ten-

dencia, sin interés. Mientras que todos los modos de conocimiento anteriores comprendían relaciones de las cosas entre sí o para con la voluntad, este otro comprende exclusivamente la esencia, el qué de las cosas. La intuición del entendimiento aprende la cosa aislada, esta intuición estética aprende la idea del género. El arte es idéntico al conocimiento de las ideas, y el conocimiento de las ideas, en la pura contemplación, es la esencia de la genialidad; en virtud de la interrupción del estar preso voluntario e interesado en favor de la pura contemplación se alcanza la objetividad consumada. Así, genialidad, objetividad, conocimiento de las ideas es una y la misma cosa. Este conocimiento de las ideas es identificado expresamente con la tercera categoría del conocimiento de Spinoza y la Filosofía es designada como un eslabón intermedio entre ciencia (de la razón) y arte (del conocimiento de las ideas). "El concepto es abstracto, discursivo, dentro de su esfera totalmente indeterminado; determinado sólo conforme a sus límites, asequible y comprensible para cualquiera que posee solamente razón, comunicable por palabras sin otra mediación, capaz de ser agotado completamente por su definición. La idea, por el contrario —en todo caso definible como representante adecuado del concepto—, es absolutamente intuible y, aunque representando a una cantidad infinita de cosas particulares, es generalmente determinada, sin embargo, es comprensible solamente por el genio o en un estado de ánimo genial, no es comunicable absolutamente, sino sólo de un modo condicionado. El concepto equivale a un recipiente del cual no se puede sacar más de lo que en principio pusimos; la idea, por el contrario, se desarrolla en el que la ha comprendido, "equivale a un organismo vivo, que se desarrolla, dotado de capacidad generativa, el cual produce lo que en él no estaba contenido".

Hegel conoce la *intuición*, el *pensar intelectual* y el *pensar racional* o especulativo. El entendimiento se mueve en opuestos que son fijados unilateralmente (en las determinaciones de reflexión), la razón piensa la unidad de los opuestos, no en tanto que los niega, no en tanto que detrás de la razón se remonta a lo inmediato, sino en cuanto que trasciende hasta la inmediatez comunicada, en la que la labor del entendimiento son los opuestos mantenidos, pero anulados. Solamente en el pensar especulativo llega el espíritu al conocimiento propiamente dicho; por ejemplo, el concepto de vida no puede pensarlo el entendimiento, porque tiene que ser enunciado por él como contrapuesto —conforme al principio de contradicción—. Sólo puede pensarse especulativamente. Cuando la intuición es el punto de partida, se dan varios tipos de intuición y la intuición es también la forma en la que, a fin de cuentas, el pensar especulativo se convierte de nuevo en posesión duradera del alma. El objeto de la intuición está determinado a

ser algo racional, consecuentemente no un algo aislado separado violentamente hacia diferentes lados, sino una totalidad, una plenitud de determinaciones mantenida en coherencia. La intuición sin espíritu, es mera conciencia sensitiva que permanece ajena al objeto. La intuición plena de espíritu, verdadera, comprende la genuina sustancia del objeto... Con razón se ha insistido en todas las ramas del saber en que se hable a partir de la intuición de la cosa. Para esto es preciso que el hombre adopte una actitud ante la cosa con espíritu, corazón y ánimo —en una palabra en su totalidad—, que esté en el punto central de la misma y la deje nacer. Pero esta intuición "es sólo el comienzo del conocer"; infunde admiración y respeto, en tanto que pone en movimiento el pensar. El conocimiento consumado lo posee solamente cuando en su pensar ha obtenido una intuición perfecta, determinada, verdadera. En él, la intuición forma exclusivamente la manera genuina en la que su conocimiento plenamente desarrollado se compendia de nuevo. Este pensar "podemos denominarlo también, a causa de su inmediatez, un intuir suprasensorial, interno".

Pese a todas las diferencias que puedan darse en particular, es común a todos estos filósofos el que, bajo los tipos de conocimiento, ven algo más que mera percepción sensorial y pensar lógico, sin que tengan que acudir en ayuda de una revelación suprasensorial del tipo del milagro. La comprensión de la idea en Platón; la razón que observa existe algo superior de lo que ella comprende, en Eckart; la tercera categoría del conocimiento de Spinoza que ve las cosas *sub specie aeternitatis*; la razón como potencia de las ideas que dan mera orientación hacia la infinitud de Kant; la visión estética de las ideas de Schopenhauer; el pensar especulativo de Hegel, todos presionan en grandiosa unanimidad a categorías de conocimiento del otro lado de la percepción sensorial y de la conceptualidad lógico-formal. Es común a todos ellos una ordenación jerárquica de las categorías del conocimiento y les es también común el principio fundamental de lo intuitivo y racional teniendo ambos, lo intuitivo y lo racional, un ámbito amplio, que hay que estructurar en sí mismo. Todo es determinado sólo en la medida en que entra en la región del entendimiento. Lo intuible como tal es indeterminado; es el material en cuanto sensitivo; en cuanto idea, la manifestación de la fuerza para el movimiento del entendimiento.

Los tipos de la aprehensión objetiva están divididos o conforme a objetos (según los enrejados transcendentales y el tipo de validez), ya sean supuestos o reales, o conforme a los caracteres de la actitud subjetiva. En el primer caso, el objetivo es una teoría de las categorías, una teoría de todas las formas de las vivencias y de las significaciones de las vivencias en la actitud objetiva. La división conforme a objetos es una actitud de teoría del conocimiento o una actitud orientada objetivamente; la división conforme a los modos de vivencia es una división descriptiva u orientada subjetivamente. La teoría del conocimiento está interesada en el problema acerca de la realidad y modo de ser, después acerca de la cognoscibilidad y las condiciones de la cognoscibilidad de los objetos; la descripción de las funciones subjetivas se interesa por la realidad vivencial sin preguntar acerca de la significación de los objetos ofrecidos en los contenidos vivenciales. Frente al interés, anclado ontológicamente a fin de cuentas está el interés psicológico; frente al interés transcendental, un interés inmanente. Es cierto que en las actitudes y vivencias también hay que hablar siempre de objetos, pero aquí los objetos son solamente medios para la caracterización. A este respecto es indiferente, si los objetos son esentes o ilusorios; significativos o carentes de significación para una concepción del mundo determinada. La separación entre contemplación subjetivamente psicológica y objetivamente epistemológica es para nosotros de importancia fundamental. Ambas están entre sí en una estrecha relación, pero la orientación del interés es en ambos casos una orientación contrapuesta. Intentamos una caracterización orientada subjetivamente.

Nuestra tarea es, desprendidos de toda concepción del mundo especial y de todo aprovechamiento para la concepción del mundo, describir los tipos de lo contemplativo, poniendo al comienzo la masa indeterminada del observar, la cual se extiende desde la percepción sensorial hasta las intuiciones que trascienden todo lo comprensible estética o racionalmente. Esta masa de lo perceptible, ofrecida a la actitud intuitiva, es el material que, luego, es concebido en formas específicas por la actitud estética o racional, pero de modo que estas formas del material nunca llegan a enseñorearse. Más

bien, la actitud intuitiva sigue siendo tanto presupuesto para las otras dos actitudes contemplativas, como también término de lo trascendente, el cual continuamente traspasa lo conformado.

En esta descripción de las actitudes no nos está permitido pensar todavía en el arte, la ciencia, o el conocimiento. Estas son formaciones mucho más complejas. La contemplación en sí no es ni arte ni conocimiento, sino un comportamiento objetivo del que pueden originarse ambos.

a) LAS ACTITUDES INTUITIVAS

En la actitud intuitiva se ve, se acepta, se vive la sensación dichosa de la *plenitud* y de lo *ilimitado*. No todo es reconocido como verdadero y subsumido rápidamente bajo categorías conocidas (con la árida sensación de no vivir nada nuevo en el fondo, de no ver nada esencial, como por ejemplo, lo experimenta la ceguera intuitiva en la movilidad racional), sino que es observado entregándose y es aceptado esperando; el observar es vivido como vivencia "creadora" del *crecer*. Se llega a la evidencia de que la voluntad, el fin, la imposición consciente de un objetivo trastorna y limita; que el estar entregado es una habilidad y un don favorable de la propia naturaleza mucho más que mérito de la imposición de objetivo de la voluntad, disciplina y principios; a no ser del principio de *entregarse* por de pronto *sin duda alguna*, cuando el instinto dice que algo debe hacerse de un modo intuitivamente manifiesto. La actitud intuitiva no es un mirar hacia algo de una forma rápida, sino un sumergirse. No es fijado otra vez con una mirada lo que se sabe de antes, sino que es apropiado algo nuevo, pleno en un *proceso de la intuibilidad que se desarrolla*. Todo lo intuitivo coincide en verdad en la disociación sujeto-objeto, pero el movimiento *entre el sujeto y el objeto* va de aquí para allá de una forma que está presente la conciencia de la cercanía, de la correspondencia, del parentesco con el objeto; mientras que la actitud racional produce la distancia completa y la actitud mística anula totalmente la disociación sujeto-objeto.

El concepto de intuición se delimita a menudo en el uso del idioma como *intuición sensorial*, tal como está dada en el ver, oir tocar, etc., ya sea en la percepción inmediata, ya sea en la percepción reproducida o en la representación de la fantasía. Sin embargo, en un sentido más amplio han existido intuiciones allí donde el contenido de nuestra conciencia del objeto tiene *cualquier plenitud* que, ciertamente, puede ser delimitada en conceptos por medio de definiciones, pero no puede ser agotada. Esta plenitud tiene que ser más bien —como se dice por analogía al sentido de la vista— vista, contemplada, mirada. Como tal, queda para todo sujeto totalmente individual; no es *comunicable*, sino en la medida en que se obtienen delimitaciones y relaciones conceptuales o estéticas. Pero, además, tampoco es posible ninguna comprensión mutua con distinciones de concepto puramente formales, sino solamente a base de ver conjunto mutuo. Ésta es la situación ya en los elementos más simples de la sensación, como en los colores, y no es de otra forma en las intuiciones más sublimes del sentido y del símbolo. Como *medio auxiliar* técnico para despertar la intuición en otro sirven, en el caso de que se trate de realidades comprensibles, el mostrar el objeto o la representación; en las intuiciones internas, también en las psicológicas la conformación y exposición sugestiva en la palabra, imagen, tono. En todo caso, la intuición es algo último, hacia lo cual nos orientamos, en verdad, por muchas mediaciones, pero que tiene que ser visto por cada uno de una forma inmediata. En cuanto algo *inmediato* no es demostrable en el sentido racional, sino presupuesto; es vista o no por cada hombre en particular y con ello hemos de contentarnos.

Nuestra naturaleza siente un intenso anhelo hacia la plenitud de lo intuible. Así como el ojo tiende a lo visible, así tienden todos los órganos de intuición del espíritu a llenarse con contenidos de intuición. La diferencia de que unos contenidos proceden de datos reales externos, y otros de vivencias internas y de un ver creador no puede deshacer el vínculo común a ellos de lo intuible o intuitivo.

Los objetos de esta intuición son primeramente el mundo de los sentidos y el mundo del alma. Sobre los elementos aislados in-

tuibles de estos mundos se levanta la obra del espíritu "visible" en símbolos, formaciones unitarias, figuras típicas, ideas. Todos ellos no están dados por contenidos sensitivos o fenómenos anímicos aislados, sino solamente en ellos y por ellos. Desde el "ver" inmediato de los nexos causales en la naturaleza (en contraposición a los nexos causales racionalmente pensados y construidos) hasta el ver de las dependencias psicológicas que estructuran una personalidad; desde el ver un tipo de animal, un tipo de carácter, hasta el ver las ideas y los contenidos simbólicos existe una impresionante masa de intuiciones que llena inmensamente la conciencia. En ellas, la actitud estética crea aislamientos y el arte crea figuras que representan una expresión; la actitud racional crea informaciones en delimitaciones y relaciones; y el conocimiento, ordenaciones en que las intuibilidades son delimitadas críticamente, arrojadas como fuentes de engaño, reconocidas como fuentes de verdad, utilizadas como medios auxiliares ficticios.

Si llamamos a la posesión de intuiciones "*experiencia*" en el sentido más amplio, entonces se dan dos grandes grupos de experiencias: primero, la experiencia en el sentido empírico; es decir la constatación externa, incomprendida de los datos del sentido; "realidades", en existencia, coexistencia y sucesión; segundo, la experiencia en un sentido interno totalmente distinto, como el *estar a la escucha de aquello que se ofrece*; como el mirar y el vivir en situaciones, movimientos del ánimo, en las valoraciones y en la conmoción por medio de ideas. Para la diferenciación entre los dos tipos de intuición podemos utilizar la frase sencilla de Aristóteles: "Así como se comporta el sentido de la vista para con las cosas visibles, así se comporta el espíritu para con las espirituales". Es común a todas las actitudes que intuyen el experimentar *la pasividad*, el estar entregado, la independencia de las formas propias y arbitrarias, la plenitud del contenido y la autorregularidad de las correspondientes esferas objetivas contempladas.

La gran diferencia de las diversas intuibilidades y la posición especial de la intuición sensorial han suscitado la idea de que *todas las intuiciones que no sean sensoriales no son intuiciones*. Las obje-

ciones posibles en particular contra la naturaleza intuible o intuitiva de los contenidos no sensoriales son las siguientes:

a) "En última instancia se trata siempre solamente de intuición del sentido". En esta afirmación es exacto que toda "realidad" se manifiesta solamente en la intuición sensorial; que incluso lo anímico como realidad sólo es visto a través de exterioraciones sensoriales. Pero además se da el hecho de que el ver la realidad sensorial no permite ver conjuntamente sin más las otras realidades; es más lo que nos caracteriza a todos cuando se trata de ver más allá del mundo sensorial inmediato es una gran ceguera.

b) No se trata de intuición, sino de "fuerza creadora de la fantasía la cual establece solamente relaciones entre las intuibilidades sensoriales". No puede negarse que en toda intuición existe una cara que llamamos creadora. Las formas de exposición que describen este fenómeno son acertadas en lo que respecta a esto, pero no dicen nada en contra del carácter intuible, visible de todas estas creaciones, nada en contra de la autorregularidad de los contenidos contemplados.

c) No se trata en ningún caso de intuiciones nuevas, construidas, sino meramente de sentimientos que quizá son sólo los primeros síntomas de conciencia de nuevas intuiciones del sentido, o matizaciones subjetivas de disposición anímica de éstas, o síntomas de conciencia de asociaciones de tales sentimientos. Hay que decir, por el contrario que, al afirmar la intuibilidad, no se trata de una explicación genética, sino de la constatación de lo dado y, sobre todo, que el "sentimiento" es un concepto que no tiene un contenido positivo, sino solamente negativo: Todo lo que no es sensación o forma lógica, se llama sentimiento. De esta forma hemos adquirido el derecho de clarificar algo con una palabra que no designa ningún concepto positivo. Además, así se negaría el carácter objetivo de los contenidos de estas intuiciones frente a la situación fenomenológica más clara.

d) Tenemos muchas veces el prejuicio no advertido de que los contenidos de intuición tendrían que ser, conforme a su naturaleza, claros y distintos, tan claros y distintos como un objeto visto por

el ojo. Al ver después lo imprecisas, incomprensibles, desbordantes de plenitud y, sin embargo, carentes de toda particularidad limitable que pueden ser las ideas, negamos, por ello, su intuibilidad; mientras que algunas de estas intuiciones serían comparables, por ejemplo, con la vista del sol. Por ello, en las ideas no es comprensible ni objetivamente descriptible la actitud ante ellas en el contemplar, sino más bien la fuerza que tiene esta actitud en la vida del alma. Estas fuerzas hemos de describirlas en el capítulo sobre la vida del espíritu, aquí se trata, en primer lugar, sólo de las vivencias y actitudes que pueden ser síntomas de aquellas fuerzas.

e) "Lo que es visto supuestamente como tipos, ideas, y cosas por el estilo, son conceptos generales más o menos precisos, abstracciones de la experiencia normal de lo meramente sensorial, términos genéricos bajo los cuales es subsumido el caso particular". Esta objeción se apoya en que Platón identifica la visión de las ideas con el pensamiento de los conceptos genéricos o conceptos generales (porque él no había delimitado todavía el pensar lógico en su carácter formal como mero instrumento para el tratamiento de un material de cualquier procedencia que fuese); sin embargo hemos de separar de la forma más clara los conceptos generales de la totalidad intuible. Lo particular se comporta para con el concepto general como el caso con relación al género, para con la totalidad intuible como la parte con el todo. Por ello, los conceptos generales están determinados de un modo preciso por la enumeración de los caracteres (número limitado), pero conforme a su naturaleza, no son necesariamente categorías intuibles. Sin embargo, las totalidades (ideas) son infinitas en las particularidades, intuibles conforme a su esencia, pero lógicamente no son determinables de una manera fija, ni delimitables. Son sólo comprensibles por enumeración de una serie de apoyos y por orientación de la intuición en un sentido determinado; no son definidas, sino mostradas e intuidas.

Frente a lo contemplado, sobre la base de la actitud intuitiva, se estructuran las actitudes que dan forma a lo contemplado en la medida en que es material, y que se dejan mover por lo contemplado en la medida en que es fuerza de una idea. Éstas son o las actitudes activas del primer capítulo, o son las actitudes pu-

ramente contemplativas que practican la contemplación y la información no para un fin ajeno, sino como autofinalidad.

Esta información es o aislada en una intuición que se desprende de todos los nexos causales, que se independiza: la actitud estética (que hay que mantener por de pronto, separada del concepto del arte). O la información es, sobre todo, una información relacionante, vinculadora, comparativa, conforme a la separación y fijación: la actitud racional (que hay que mantenerla por de pronto separada del concepto de ciencia).

b) LA ACTITUD ESTÉTICA

La esencia de la actitud estética se manifiesta quizá de la forma más clara en la vuelta repentina a la ilustración, vuelta que aparece en el momento en que viniendo de otras actitudes entramos en la estética: Representémonos al médico junto a la cama de un moribundo; tiene una actitud contemplativa y pensativa; pero sólo en la medida en que estas actitudes le ponen al alcance de la mano medios para su actividad, el querer curar. Se produce un salto cuando la actitud racional se independiza: Ahora ve y busca todo aquello que puede instruirle sobre este caso; aun sin dar posibilidades de curación, reflexiona en todos los sentidos las relaciones causales y fija y ordena la sintomatología. Subsuma bajo tipos conocidos, y resalta distintamente lo desconocido, lo que es nuevo para él, etc. Y se produce nuevamente un salto; cuando precisamente ahora de repente —después que ha actuado— abandona esta actitud racional, cuando se entrega a la totalidad de esta vivencia y se sumerge sin más en la intuición; en tanto que rompe todas las relaciones, todas las dependencias —ya sea en la realidad del actuar o en la esfera del análisis científico-racional—, en tanto que aísla el cuadro, lo desprende de la esfera vital propia y de cualquier otra real. Su actitud es sin interés (es decir sin participación de cualquier clase de deseos, de cualquier inclinación o repulsa). Así, todo es colocado a distancia, aparece una sensación de liberación y de plenitud carente de responsabilidad. Pero el cuadro es para él una

unidad y totalidad y, en la intuición, quizá tiene a la vez carácter de símbolo. El ve al moribundo, como Rembrandt vio a un pordiosero.

El aislamiento es formalmente lo decisivo para la actitud estética. Aislamiento significa aquí tanto el desprendimiento del contenido vivencial de las dependencias objetivas, como el de la vivencia misma de las dependencias psicológicas de tipo determinante, como tareas, fines, orientaciones de la voluntad. El desprendimiento que Kant describe como "la complacencia sin interés", Schopenhauer como la liberación de los deseos de la voluntad, trae al mismo tiempo la carencia de responsabilidad propiamente dicha. En lugar de referirse sin límites al todo infinito, se pone como todo algo que es desprendido y aislado. El contenido puede pasar por todos los tipos y ámbitos, desde una impresión meramente sensorial hasta la vivencia de un cosmos; puede consistir en la intuición meramente inmediata o en el símbolo, puede ser sensitivo, anímico o espiritual; puede abarcar las lucubraciones sublimadas metafísicas, etc. Pero en el sujeto existe siempre la misma falta de responsabilidad, ya sea lo aislado un estímulo separado, o un cosmos, ya sea aislado en sí algo indiferentemente sensorial o una idea. Una imagen del mundo total, universal, puede actuar de una manera estética, porque precisamente toda "imagen" es un desprendimiento y nunca ella es verdaderamente total.

En este aislamiento de la vivencia y de lo objetivo, la actitud estética se apodera de algo sustancial, en la medida en que lo aislado y delimitado está lleno por la idea, en tanto que es símbolo y cosmos de totalidad relativa. El contenido, en cuanto obra de arte, está articulado en sí, tiene una forma interna. La figura creada tiene algo necesario y obligatorio. El artista está lleno de la responsabilidad específica, que tiene el creador, de obedecer a una ley que no conoce, pero que experimenta en la creación. Existe esta responsabilidad junto a la falta de responsabilidad simultánea de todo lo estético, lo que afecta a la realidad y a la totalidad de la existencia. Ella está referida solamente a la obra aislada.

Lo estético se formaliza en derivaciones cuando quedan como resto meras formas, leyes sin idea, meras impresiones y fragmen-

tos; cuando el manierismo hace su aparición en lugar de la actitud estética perfecta. Entonces el contenido de la actitud estética ya no es totalidad en sí, ya no es cosmos con carácter de símbolo.

La actitud estética se hace equívoca y, después, fácilmente también inauténtica si toma de nuevo contacto con la realidad, con la actividad, con el querer actuar, si se hace "interesada". El aislamiento no es mantenido, sino que en las formas del aislamiento se ofrece algo que quiere actuar en la realidad de la vida. Así como la ciencia en la filosofía profética se hace equívoca, así también el arte, como profecía de contenido. En las formas de la actitud estética tiene validez la irresponsabilidad específica y, entre ésta y los resultados de una vida responsable, la conciencia oscila de aquí para allá de una manera poco clara.

Imágenes del mundo, como imágenes grandiosas del todo, se nos ofrecen tanto en la forma filosóficamente racional como en la forma estéticamente aisladora. La equivocidad de todas las imágenes del mundo, en tanto que se ofrecen como concepciones del mundo y como contenidos estéticos, trae consigo las inautenticidades peculiares: Las imágenes del mundo que, como meros medios para fuerzas responsables, son propias de la vida del espíritu, son gozadas con plena satisfacción de una forma puramente contemplativa; y, además, se vive falsamente un sentido, una edificación, un enaltecimiento, los cuales se toman como reales, de modo que, por la intromisión de este interés, la actitud no es puramente estética, ni tampoco prácticamente viviente. De esta forma, casi toda Metafísica defrauda por el camino de lo estético en cuanto que se entrega a la contemplación aislada, cosa que sólo es experimentable auténticamente en el hacer práctico y en el decidir responsable. El mismo engaño puede ejercer el arte que —como gran arte— en todos los tiempos es mucho más que meramente estético y que encierra en sí todo lo espiritual, ideológico y religioso. No engaña en cuanto que el hombre, creadora y receptivamente, viva en él un sentido, sino encuanto que este sentido sea puesto como lo absoluto y como la realidad de la misma vida llena de responsabilidad. La metafísica y el arte, en virtud de la actitud estética que existe en ambos, se con-

vierten en seducciones para apartarse de la existencia, cuando la actitud estética no es conocida instintiva o conscientemente en su peculiaridad [2].

c) LA ACTITUD RACIONAL

Cuando las intuibilidades desbordantes, fluyentes, son separadas y delimitadas en sí, entonces tenemos ya la actitud estética o racional; sólo por abstracción pueden separarse ambas de la actitud intuitiva en la que vienen colocando siempre gérmenes de aquellas otras actitudes; así como la actitud intuitiva sigue siendo presupuesto para éstas. Se contrastan solamente la actitud estética y la racional: la estética delimita, en tanto que aísla e interrumpe las relaciones de estas esferas de intuición delimitadas; la racional delimita para poner en contacto precisamente lo delimitado en relaciones infinitas. Tales delimitaciones se llaman conceptos en el sentido más amplio, encierran algo intuible en sí; toda formación de conceptos no es otra cosa que delimitación, información y relación de intuiciones.

La intuición pura, si la hubiera, tendría carácter infinito; todo *establecimiento de límites* resalta algo, que, por esta razón se hace *finito*. Este delimitar o poner límites se llama también "*determinar*" El efecto limitante de la actitud racional lo designamos con otra palabra distinta a "*negante*" (*omnis determinatio est negatio*, Spinoza). El establecimiento de límites racional es un establecimiento de límites frente a otro: Expresado de un modo general: la información racional se mueve inevitablemente en *opuestos*. En tanto que la actitud racional "establece" cualquier cosa delimitada, excluye cualquier otra. La actitud racional, por ello, no puede abarcar nunca totalidades: Estas tienen que estar allí anteriormente de una forma intuitiva y la actitud racional sólo puede ser un camino hacia ellas que llega a su fin solamente por la actitud racional; en tanto que, finalmente, lo racional, superado como un mero medio, es explotar de nuevo como mera forma.

[2] Estas ideas hemos de agradecérselas sobre todo a Kierkegaard.

El carácter formal de lo racional condena todo pensar al vacío, en tanto que no está fundamentado en la intuición, que no se ocupa de materias de intuición. Las actitudes intuitivas pueden existir más o menos autónomamente, las racionales están referidas, conforme a la naturaleza autorregulativa de toda objetividad, a las intuitivas como fundamento, si no quieren tener ante sí la *Nada. Esta relación entre lo intuible y lo racional* la inclinamos en exceso hacia un lado con menoscabo del otro lado, cuando lo intuitivo, supuestamente, se equipara ya con el conocimiento, mientras que del caos de la intuición, sólo la estructuración formal de la actitud racional puede formar conocimiento. La inclinamos en exceso hacia el otro lado, cuando se concede al pensar en su abstracción, en un desprendimiento lo mayor posible de la intuición, una creación de conocimiento y se declara toda intuición sólo como un pensar indistinto. El mutuo estar referido de lo intuitivo y de lo racional podría encontrarse expresado en la vieja frase: *crede ut intelligas*; frase que, en verdad, o hay que interpretar como la exigencia de un sacrificio del "intellecto", de la negación de los valores racionales en favor de los dogmáticos, probablemente dogmas revelados, que ellos mismos tienen ya un carácter racional, o da expresión a la exigencia: Ten intuición, experiencia, antes de que pienses; ya que de otro modo el pensar queda vacío y formal y vano.

La intuición es, en relación con la información racional, lo vivo. Es infinita, contiene en sí lo que los opuestos son para el entendimiento. Es fluyente y desbordante. Las formas limitadoras de la *ratio* forman una red petrificante en esta intuición viviente. La actitud racional fija, en tanto que delimita. El pensar fijante tiene solamente sentido en relación duradera con la intuición viviente; puede sólo elaborarla, pero nunca tiene capacidad para reemplazarla de una forma u otra, reflejarla por decirlo así, repetirla como *ratio*. La intuición como intuición es siempre más que lo que es delimitado. Muchas cosas resultan inabarcadas de la intuición, incomprendidas. La intuición es lo viviente, lo que me está dado sin mi intervención, lo que crece, lo que no siendo idénticamente repetible, hay que conservarlo idéntico. Lo que *la ratio* ha aprehendido en las formas delimitadoras es una firme posesión que pue-

de repetirse en cualquier momento, utilizarse y compararse; es comunicable y fácil de aprender. Esta relación mutua de intuición viviente y pensar, que fija, que petrifica, que mata, lleva al hombre en la actitud racional a volver continuamente a la intuición incomprendida más plena, creciente, viva: si no lo hace, entonces queda rígida en los límites fijos una conciencia contemplativa del objeto, queda entrojada en conceptos fijos, muere. Esta propiedad de la actitud racional, es percibida a menudo como contraposición de vida y conocimiento, el saber es estigmatizado continuamente como asesino de la vida, lo racional es percibido como barrera y lo es. El trabajo racional es una continua renuncia de lo vivo aunque las formaciones se conviertan en instrumentos para nuevas actividades.

En comparación con la entrega pasiva del contemplar, la actitud racional tiene un factor de *actividad*. Se origina un "uno en otro" de intuición dada y trabajo racional. El factor de la actividad puede oscilar entre un mínimum y un dominio que da orientación. En un polo, el hombre en la actitud contemplativa busca contemplar en sí la verdad tal como ella se da por sí misma, accidentalmente, en cada situación, en todas partes pura, no turbada, inamovible; en tanto que permite el mínimum de información especulante, sólo lo necesario para tener lo intuible objetivamente; en el otro polo, el hombre en actitud racional, consciente de su propósito busca activamente bajo sus puntos de vista (ideas) la verdad; él es sistemático, nunca está contento con la delimitación o con una u otra relación, sino que busca continuamente relaciones en todos los sentidos, empujando hacia un todo. El primer extremo se acerca a la actitud estética, el último señala a la actitud racional al servicio del conocimiento.

En la actitud racional *es puesto en movimiento* en cierto modo un *aparato formal*. Las fuerzas, que lo impulsan, pueden ser fuerzas de la actitud propiamente activa, fines vitales para los que lo racional es solamente medio. Lo racional mismo carece de fuerza. Si en la actitud puramente contemplativa es puesto en movimiento sólo en razón del conocimiento, las fuerzas mismas no son ya racionales. Son aquellas que se muestran en concepciones intuitivas ge-

nerales, en las ideas. Sus primeros impulsos en lo racional están ahí como el θαυμάζειν. Mientras que para la actitud vital activa, pensar e intuir se dan sólo como algo separado y como medio, la experiencia y costumbres de cada día hacen que todo aparezca como natural, ya sea como maravilla, como proceso mágico o como proceso previsible. El asombrarse de las cosas mismas es el primer destello de actitud racional emocionada en virtud del conocimiento. Va dirigida a totalidades, a relaciones que enlazan todo con todo. Comprende intuitivamente ideas y, ahora, el aparato racional, bajo estas fuerzas, se mueve hacia lo infinito con autonomía, puramente, como un todo. (Sigue siendo siempre históricamente notable el momento en que en los siglos VII y VI se dio por primera vez en Grecia este paso en el círculo cultural europeo. Mientras que todo el pensamiento anterior de los egipcios, por ejemplo, —en lo que nos es conocido— existía sin ideas y sin metas de conocimiento, solamente como medio para la práctica de la vida (por ejemplo, medir, pero no la matemática), en Grecia aconteció por primera vez algo totalmente nuevo, a saber, el hombre tenía sentido para el conocimiento como tal, y a partir de aquí, el aparato racional, que anteriormente había estado en uso largo tiempo, fue puesto por primera vez en movimiento autónomo).

Los efectos de la actitud racional han de ser expuestos, según lo dicho, bajo dos puntos de vista: 1) aporta *relaciones*, *claridad*, *coherencia* frente a lo fluido, al caos, al desmembramiento, al acaso; aporta, junto con la conciencia, el dolor del saber frente a la ingenuidad inmediata, inconsciente del experimentar e intuir vivos; 2) aporta *rigidez* y *muerte*.

En la primera dirección, todo está fundamentado en la actitud racional; lo que significa reflexión y precaución en el obrar, sistema, coherencia en el conocimiento; todo orden, organización, estructura; todo lo calculable. En la actitud racional experimentamos la posibilidad de formar y desarrollar proporcionadamente nuestra existencia como totalidad; de no estar aislados y soportar con calma todos los días, ocasionalmente, esto o aquello o de obrar arbitrariamente, sino de llegar a ser de algún modo universales, de dar sentido al individuo por medio de relaciones con totalidades. Pero

con el saber y calcular va unido también un nuevo tipo de sufrimiento para la conciencia. "Quien aumenta el saber, aumenta el dolor". Todo lo antinómico se nos hace evidente. Mientras que el dolor ingenuo es solamente momentáneo, nunca desesperado, por medio de la actividad racional venimos a parar a nuestros límites, experimentamos las posibles desesperaciones y obtenemos así, por primera vez, la base a partir de la cual crece todo lo espiritualmente vivo. El aparato racional, que en sí está vacío, que solamente puede proteger de lo absurdo, que nunca tiene sentido material por sí mismo, que es este algo formal no viviente que, primeramente, tiene que ser puesto en movimiento por otras fuerzas, las ideas, es al mismo tiempo el medio por el que se hace posible en primer lugar toda diferenciación, todo desarrollo ulterior de la vida del alma. La sustancia radica siempre en la intuición y en la experiencia, pero esta se desvanece sin consecuencias, sin relaciones en sí misma, si no es comprendida por este aparato, represada por decirlo así, elevada hacia arriba. Este efecto condiciona las crisis de la vida del alma, hace posible primeramente la ulterior intuición y experiencia.

A este respecto, la actitud racional es condición del despliegue anímico, pero también rigidez y muerte. Lo que ella aprehende, es fijado como tal; es pura repetición, mera posesión, no tiene vida. Si por una parte crea la armazón en la que se encarna la vida, por otra esta armazón tendrá la tendencia a transformar toda vida en armazón y de este modo aniquilarla. Así como el tallo de la planta para poder vivir precisa de un cierto revestimiento de madera que forma la armazón, así también la vida precisa de lo racional; pero de la misma manera que el revestimiento de madera toma la vida del tallo y lo convierte en mero aparato, así también lo racional tiene tendencia a hacer del alma un leño.

Mientras el aparato racional es puesto en movimiento por ideas, esta propiedad suya es comprensible para él mismo como la de un medio, como la de un mero aparato, mientras que él aprehende, delimitando, esta experiencia, como cualquier otra, que es intuible en sí. Por ello, es característico de la actitud racional el que desarrolla en sí, a la vez, tendencias que la elevan hasta lo más alto y

tendencias que la disuelven de nuevo a ella misma. Esto es, con frecuencia, algo común a los pensadores que, dicho sea de paso, se enfrentan hostilmente.

La filosofía kantiana es el racionalismo que se sustenta y se supera a sí mismo. Junto con la teoría de las ideas, vio esta filosofía el factor irracional que es propio esencialmente de la actitud racional. Hegel, ya en su juventud, aprehendió las propiedades del entendimiento, esto es, que el entendimiento pone barreras en todas partes y hace las cosas finitas. Esta barrera es levantada no en el pensar mismo, sino en la vida que se despliega en la armazón de aquel pensar. Si nuestra existencia finita fuese sólo entendimiento y no la vida misma, es decir, algo infinito, entonces nuestra exaltación fáctica y viva a lo infinito estaría excluida. Lo que la vida como proceso vivo realiza, el crear siempre nuevo de la totalidad que contiene en sí los opuestos separados del entendimiento, para Hegel, debe ser solamente producto de la razón especulativa en lo racional mismo. El entendimiento acaba siempre en opuestos y abstracciones. "La Filosofía tiene que mostrar en todo lo finito la finitud y postular, por medio de la razón, el completamiento de la misma". Después la razón especulativa, lleva a cabo, como la vida, el impulso de lo finito a lo infinito. Kierkegaard lo describe como la esencia de la intelectualidad, pues éste conforme a su fin último, quiere elevarse a sí mismo. Sócrates veía lo que no puede hacer lo racional cuando dijo: Yo sé que no sé nada.

Las fuerzas que ponen en movimiento y despliegan lo racional, desarrollan a su vez la materia explosiva con la que lo racional es superado de nuevo. Así como la intuición está inevitablemente enlazada al concepto, así también lo está lo irracional con lo racional como fuerza en la forma auténtica y perfecta.

Antes de que pasemos a caracterizar las formas que se originan, mediante los cuatro procesos típicos, desde la forma perfecta y auténtica de la actitud racional, echemos una mirada a la esfera de las *técnicas particulares* del pensar. Son múltiples los tipos del poner en relación, del progreso en el delimitar y relacionar especulativos. Su análisis, conforme a la autorregularidad de lo racional, es cosa de la lógica. Aquí hemos de hacer referencia a la necesidad

de contemplar esta región total, gigantesca en relevancia psicológica. No dominamos en modo alguno todas estas técnicas del pensar, estamos formados más o menos, sin que nosotros lo sepamos, en alguna de ellas en particular. Ocasionalmente se nos ocurre que nosotros y otros estamos ejercitados, en un cierto modo, en el pensar por mecanismos racionales especiales. Es más, incluso cuando aprendemos conscientemente nuevas formas de pensar, observamos, con asombro por nuestra parte, nuestro apego a nuestras viejas costumbres de pensar que, inadvertidamente, nos hacen pensar continuamente del modo que, según nuestra conciencia, ya habíamos superado. Toda nuestra formación es aprendizaje del pensar específico de cada una de las esferas objetivas y formas de pensar en general, más que conocimiento de la materia de cada una de las ciencias. Aprendemos las formas de pensar solamente en el material, en la actitud material. Pero esta formación formal es la que, en primer lugar, nos abre realmente los mundos materiales. Que las cosas ocurren así, lo experimentamos, cuando, por análisis de nuevas formas de pensar, vivimos continuamente nuestro estar atados a formas de pensar anteriores que hemos practicado a lo largo de años.

En la contemplación psicológica adquirimos conciencia de ello. Pero sólo el estudio de la Lógica puede comunicar este saber, en tanto que utilizamos los análisis de la Lógica en sentido psicológico para observaciones en nosotros y en otros. Enumeremos cada una de las técnicas del pensar que más destacan.

I. LA TÉCNICA DEL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO

1. El pensar, conforme al principio de contradicción, tiene como punto de vista dominante la "*exactitud*" en el sentido de que es exacto lo que no se contradice; y que lo que se contradice es inexacto y, por ello, vano. Los conceptos que se contradicen son impensables, imposibles para una realidad que corresponda a ellos. Se trata de la técnica de pensamiento que vino al mundo por me-

dio de los eleáticos. Debido a que la contradicción es imposible, de una pareja de opuestos el uno o el otro ha de ser verdadero. Si de una pareja de opuestos puede demostrarse que uno es imposible, entonces, con ello, se ha demostrado que el contrario es el correcto (demostración indirecta). Si queremos refutar un concepto como infundado, sólo necesitamos demostrar que de una pareja de opuestos incluye en sí a ambos opuestos o a ninguno de ellos. De dos opuestos el uno tiene en sí tanto como el otro: por lo tanto es imposible (Antinomia). O de dos opuestos ninguno tiene en sí ni al uno ni al otro; por lo tanto, es nulo (dilema)[3]. La prueba de antinomia y dilema vale como decisiva. Esta técnica de pensamiento llega a adquirir la mayor evidencia, cuando la técnica matemática de axiomas, postulados, consecuencias, conclusiones, pruebas, es utilizada en el pensar filosófico. En la máxima oposición a esto está el método dialéctico de Hegel. Hegel dice "que la manera de exponer una proposición, de aducir razones para ella y de refutar la contraria por medio de razones, no es la forma en la que puede aparecer la verdad".

2. Las relaciones de los conceptos entre sí son pensadas en la *forma de pirámide*. Los conceptos están como series continuas de géneros y especies en relación de subordinación. Diferenciamos, dividimos, en tanto que, bajo el presupuesto de un reino gradual de este tipo, buscamos *el genus proximum* y la *differentia specifica*. Todo recibe su lugar, su cajón, todo es "definido" de esta forma. Para terminar un concepto exhaustivamente, se precisa, por último, de toda la pirámide de conceptos en la que aquel tiene su lugar. La división lógica es lo principal. "Esta división tiene que ser exhaustiva; no puede por tanto saltarse ninguna especie, ni una especie contigua ni una especie intermedia. La división exhaustiva en consideración a las especies contiguas es dicotómica; en consideración a las especies intermedias es continua. La división continua es una especificación del concepto del género que crece paulatinamente con cada miembro de la división, una estructura

---

[3] Véase Kuno Fischer, *Logik* § 14.

y conformación viva de la materia lógica, un pensar plástico por decirlo así... Así forma Platón el concepto del sofista, del hombre de estado por medio de una división progresiva dicotómica y continua; cincela, por decirlo así, a partir del concepto general del artista, que aspira a la fama, el concepto del sofista, en tanto que, con cada nuevo miembro, los rasgos llegan a ser más parecidos y elocuentes..."[4].

3. El empleo del principio de contradicción por una parte, de las diferenciaciones, definiciones, divisiones de género y especie, por otra, como instrumentos decisivos, es el método escolástico en sentido propio. Separamos, definimos, en tanto que planteamos una proposición como cuestión y fijamos sus elementos. Después, se reúnen las posibles respuestas. Las respuestas son provistas de argumentos y contraargumentos; las refutaciones y fundamentaciones pasan por series finales. Por último, es hecho el balance de todo y cae una decisión. Es natural que esta decisión no sea realmente el resultado de la técnica, sino que existía antes[5].

II. LA TÉCNICA DEL PENSAMIENTO EXPERIMENTAL

Toda técnica de pensamiento tiene una relación específica con la intuición y la experiencia. La técnica escolástica se apoya, primeramente, en la intuición y en la experiencia que se da a conocer a cualquiera, y es natural; después, emplea colecciones de todo lo experimentable e intuible, ya sea esto sensitivo, anímico o espiritual. Su símbolo es el museo repleto, así como el enorme *sistema de casilleros de las divisiones*. Pero esta técnica parte siempre del material intuible; informa, elabora, clasifica, analiza solamente lo dado. Circula en torno al material infinito, pero invariable; delimitándolo, pero no preguntando.

[4] Kuno Fischer, *Logik* § 21.

[5] Así es descrito el método, por ejemplo, por Windelband.

La esencia de la técnica de pensamiento experimental en el sentido más amplio consiste en plantear preguntas a la intuición y a la experiencia. Ésta no coloca en su centro el fenómeno, sino la coherencia. Construye, pensando, los posibles nexos causales y examina si, conforme a la experiencia, concuerdan. Su pensar es una acción cambiante de teoría e intuición, pero tal que la teoría se convierte en vehículo para plantear preguntas, para las que en la intuición llega a ser posible una respuesta con sí o con no.

Esta técnica de pensamiento ha sido esclarecida por Galileo también teóricamente para las ciencias naturales. La teoría que le sirve de base bajo el predominio de la matemática (en la medida en que la experiencia se extiende a lo medible y numerable) es lo característico de esta técnica. *El tipo ideal,* tal como lo ha concebido Max Weber, es el que juega el papel de la teoría en las ciencias del espíritu. Frente al mero describir e intuir, aparece un preguntar por las coherencias históricas mediante la construcción de tipos ideales y mediante la comparación de casos. Lo experimentable es aquí, esencialmente, sólo cualitativamente intuible, de aquí que no juegue ningún papel la matemática. El método penetrante, que va tras los nexos causales, intensivo, que oscila entre construcción y comprobación intuitiva empírica está absolutamente al mismo nivel que el experimento científico-natural, cuando comparamos a ambos con la técnica de pensamiento escolástica, por una parte y con la técnica dialéctica, por otra.

III. LA TÉCNICA DEL PENSAMIENTO DIALÉCTICO

Las oposiciones en las que se mueve todo pensar racional en el método anterior solamente llegan a ser eficaces en la exclusión de un extremo. En las oposiciones de valores, el pensamiento escolástico conoce como solución solamente el método de Aristóteles: tomar el "término medio" de los extremos. Pero la auténtica unión de oposiciones, su solución sin exclusión es lo específico del pensamiento dialéctico. Al "o esto o lo otro", la técnica dialéctica con-

trapone un tanto-como también y "un ni-ni". Esta unión se consuma por último mediante una intuibilidad en la que se acentúan las oposiciones. El dialéctico parte de esta intuibilidad central en la que se ha consumado ya la síntesis, para después exponer en forma racional la abstracción de la pareja de opuestos en tesis y antítesis y su síntesis en totalidad concreta. La tricotomía es aquí tan específica como la dicotomía para el método de subordinación.

Ejemplos: El llegar a ser no es ni ser ni no ser, sino ambas cosas a la vez; tanto ser como también no ser que se encadenan juntos para lo concreto del llegar a ser.

La vida no es ni suma coherente de partes como un mecanismo, ni una unidad, sino ambas cosas: un todo que, como todo, es condición de las partes, y sus partes a la vez son condición del todo. Es tanto mecanismo como también unidad y no es ni mecanismo ni unidad, sino la síntesis infinita de ambos en un todo.

La dialéctica no puede, por lo tanto, comprender originalmente del mismo modo que las formas anteriores. Aporta solamente un factor ulterior: Son delimitadas y empujadas al campo visual intuibilidades específicas que ciertamente son analizables infinitamente en las abstracciones de los opuestos (esta es la vía del conocimiento fáctico), pero que no pueden ser reconocidas por sí mismas, ya que siguen siendo infinitas. Si las anteriores vías racionales son absolutizadas, en tal caso olvidamos estas totalidades y solamente pensamos en las abstracciones; el método dialéctico absolutizado es tenido erróneamente como conocimiento; mientras que muestra solamente dependencias conceptuales, no aumenta el conocimiento fáctico. Lo dialéctico no da ni pruebas de realidades ni indica, sin más, conexiones fácticas, sino que muestra solamente conexiones de los conceptos. Arroja sobre los resultados racionales ya existentes una malla en la que enlaza los conceptos con nuevas relaciones, pero las cosas no pueden seguir siendo reconocidas. En su forma auténtica es lo más cercano a la intuibilidad, mientras que descansa totalmente en el pensar escolástico y experimental que sólo le dan su material. La cosa misma se convierte falsamente en sus dependencias reales y la concordancia dialéctica es

tenida por la misma cosa y de esta forma se produce una nueva y peculiar escolástica.

La dialéctica da al pensar, sobre todo, "formación"; las otras dos vías, los "conocimientos".

El modo cómo es engendrada la unidad en la forma de triple movimiento es tan diferente como son diferentes los modos de los conceptos y objetos. Podemos designar lo tercero como unidad, las síntesis concretas, la unión; y a la inversa, equivocadamente, como suma, como lo intermedio, como mezcla. El modo de expresión de que todas las cosas tendrían dos caras, resuelve la cuestión en superficialidad trivial: no todas las cosas tienen dos caras, sino solamente las totalidades concretas que siempre están en tercera posición; y éstas no tienen dos caras, sino muchas parejas de opuestos; no tienen dos caras, sino la síntesis infinita de una oposición en sí. La forma de expresión de las dos caras quita el carácter de lo infinito y fija aquello, que precisamente es movimiento y vida, a la abstracción de dos finitudes contrapuestas, pero supuestamente absolutas.

El pensar dialéctico auténtico gira siempre en torno a una intuibilidad específica. En formalización vacía puede aparecer como movimiento triple indiferente, que ofrece siempre o mera enumeración, o intermedio abstracto o mera adición. El método dialéctico es, por ello, tan diverso como diversos son los contenidos. *Rosenkranz* dice certeramente: "En qué categorías lógicas particulares del proceso dialéctico se exponga, depende de la modalidad de cada caso... Podemos estar seguros que la mayoría de las faltas en el método se cometen porque el que especula no ha entrado suficientemente en la peculiaridad del objeto". Distingue "tríadas verdaderas" y "tríadas inocentes". Un análisis lógico de lo dialéctico tendría que contemplar precisamente las intuibilidades específicas particulares, la forma general dice muy poco. Está representada aquí de la forma más tosca. Precisamente, sólo es idéntica la forma de lo triádico y el carácter dialéctico que radica en la intuición; por lo demás las conexiones dialécticas son siempre diferentes.

Todas las técnicas de pensamiento, tal como las hemos de describir, son solamente algo formal, lo imitable, lo reproducible. Lo

que llega a ser en el caso aislado el contenido, el nuevo contenido, que siempre es lo creador, no se consigue nunca por la técnica como tal, sino en todos los casos por la intuición. La técnica es el *medium*, la invención tiene otras fuentes.

En nuestros días, todo hombre se mueve involuntariamente en las tres esferas de las técnicas de pensamiento, pero se observa muy bien un predominio de cada una de ellas. Pero también en cada hombre individual puede distribuirse este predominio, de modo que el mismo hombre, por ejemplo, en su especialidad científica piense experimentalmente, mientras que en todas las demás facetas de la vida piensa con mentalidad escolástica.

A continuación, de las formas auténticas y completas de la actitud racional, describiremos ahora brevemente las derivaciones que se originan por medio de los cuatro procesos:

1. *Las formas indiferenciadas.* Mientras que el hombre no hace de su modo de pensar su objeto, no reflexiona, además, sobre las cosas, sobre el modo como él piensa las cosas, su modo de pensar no es seguro, aunque esté muy perfeccionado. Existe el pensar ingenuo, accidental, poco claro sobre su esencia. Aquí podremos demostrar, cómo el hombre piensa siempre escolástica y experimentalmente, pero se estorba en cualquier parte y continuamente a sí mismo; no llega a tener claridad ni a ser consecuente. Todos nosotros estamos más o menos en esta situación.

2. *La absolutización* de la actitud racional eleva la comprensibilidad en la disociación sujeto-objeto a lo absoluto. La confianza en el entendimiento, el alardear de él no conoce fronteras. El hombre se hace absolutamente amístico.

3. *La formalización*: Los tipos de técnicas de pensamiento, tal como las hemos esbozado, estas máquinas de pensar están fundamentadas en propiedades formales objetivas de lo pensado; es conveniente aprender estas técnicas, como se aprende el cálculo. No se dominan sin más ni más, más bien se precisa del ejercicio y de la formación para poder utilizarlas. Entonces conocemos su naturaleza, podemos aplicarlas y en la aplicación no nos dejamos ya

engañar por la otra parte. Pero precisamente cuando miramos las cosas así, observamos cómo se independizan estas formas, cómo pueden desprenderse del objeto y la intuición. De este modo se convierten en algo vacío para el conocimiento; tienen alguna efectividad para el conocer sólo cuando giran en torno al objeto mismo. En la historia, cada una de estas técnicas de pensamiento ha sido confundida e identificada con el objeto mismo, con el contenido.

Cotejemos ahora varios matices en las características de esta formalización.

a) *El pensar abstracto.* Sin embargo, todo pensar abstrae; en la actitud racional perfecta se establece siempre la relación de la abstracción con aquello de lo que fue abstraída. Pero las abstracciones, fijadas en nuestra cabeza, pueden continuar existiendo, seguir estando a disposición y enseñorearse de nosotros sin el correlato de las intuiciones. Entonces las abstracciones reprimen la intuición. A partir de toda intuición pueden destacarse las categorías lógicas y, en lugar de pensar con intuiciones y a base de intuiciones, pensamos solamente en estas categorías conscientes de tener con ello lo esencial. En el idioma predominan los términos abstractos, y hablamos de cosa, razón, fin, etc., allí donde uno tiene que referirse a algo concreto y ser exacto lingüísticamente. Los sucesores de todos los grandes pensadores han caído en este formalismo de las abstracciones. En la vida diaria podemos observar precisamente el apego a tales abstracciones, en la ceguera de hombres que censuran el pensar abstracto, que piensan poco, pero que continuamente consideran como realidad sus abstracciones habituales [6].

Si en la formalización se ha convertido la abstracción en representante destructor de la intuición en lo que se refiere a los elementos de la conciencia objetiva, la consecuencia de la coherencia de pensamientos puede apoyarse ahora también en los esquemas meramente formales.

b) *El constructor* se entrega a las posibilidades formales, sin poseer intuiciones como meta, punto de partida o norma. Frente al

[6] Hegel en su charla *¿Wer denkt abstrakt?* ha caracterizado intuitivamente este tipo. *Werke* XVII, págs. 400 ss.

visionario intelectual que busca para las vivencias religiosas y místicas una expresión simbólica o siente religiosamente en el pensar especulativo, está el sistemático vacío que levanta un edificio conceptual, descolorido, carente de intuición, el cual aparece lleno de infinitudes vacías, en lugar de aparecer lleno de ideas; aparece lleno de relaciones lógicas en lugar de relaciones vistas intuitivamente y materialmente llenas de sentido. En los extremos sale al encuentro la palabra, que busca la profundidad simbólica, del filósofo contemplativo del arte lulliano, que mediante el giro de ruedas pone en relación extrínseca conceptos. El uno tiene una concepción del mundo, el otro la hace. El fanatismo formal de lo materialmente carente de convicción es el fenómeno maravilloso en hombres que, privados de su sustancia, quieren apoderarse, en la actitud meramente racional, de lo supremo.

c) *El pedante*: Del conocer intuitivo y de la racionalidad activa dirigida por la intuición parte siempre la vía del descenso y estrechamiento hacia la práctica formal. De la filosofía se hace filología de la filosofía, del investigar intuitivo un coleccionar, catalogar, exponer, registrar hechos, contar por contar. Signos característicos son la estadística como método formal y materialmente vacío e indiferente (en contraposición a la estadística como aparato de investigación), las observaciones exactas pero superfluas; las digresiones, un perderse en separar, ordenar; la crítica sin objetivo. En la vida y en la intuición, el hombre con esta actitud racional autonomizada no se confía ya a las fuerzas que impulsan en él, a las intuiciones instintivas, sino que precisa siempre la decisión racional a base de razones sin fin; o no puede decidirse en absoluto y se pega a las formas racionales que le son conocidas, a la manera, a esquemas, y no es capaz de percibir que la determinación delimitada y rígida de sus conceptos en ninguna parte puede cuadrar con la infinitud de las situaciones reales y de las vivencias. Hace violencia a la vida y a la intuición por el aparato de la *ratio* y, finalmente, hace que esta misma se simplifique, ya que desaparece cada vez más para él todo el material que podría formar y elaborar el aparato.

4. Las *formas inauténticas* las caracterizamos en dos tipos:

a) *El erístico* utiliza las propiedades formales del aparato racional para fundamentar aparentemente como material todo punto de vista material que, precisamente, le es grato de cualquier forma; o destruir igualmente todo punto de vista que no le es grato. Se encuentra en la discusión con la misma disposición de ánimo que en las competiciones de salto. Se trata solamente de que el otro sea vencido. Las posibilidades y vías de este procedimiento, que están fundamentadas en la autorregularidad de lo lógico y aquí son aprovechadas por motivos psicológicos, son diversas. Como erística se ha formado teóricamente una técnica. Los sofistas enseñaban cómo se hacen de las cosas más débiles las más fuertes, cómo se puede demostrar lo sucesivamente contrapuesto, cómo se destruye la burla por la seriedad y la seriedad por la burla, etc.[7].

b) *El hombre impulsivo*: La tendencia que hay en lo racional a superarse a sí mismo por sí mismo, a dejar que la propia obra se deshaga en llamas, por así decirlo, de las cuales crece vida, se autonomiza y formaliza cuando, saltando directamente de una manera hipotética hacia aquella meta, nos escapamos de la vía y de la labor de lo racional. Apelamos al sentimiento, al saber inmediato; sabemos, por ejemplo, que todo es uno y nos entusiasmamos por la unidad. Sin embargo, la forma completa de lo racional se desarrolla solamente en el todo, la superación de lo racional sólo puede lograrse por trabajo racional, no por sentimiento. Existe formalización, en verdad, cuando es olvidado el aparato racional, lo último y la meta; pero es formalización también esta vivencia aparente de los límites que anticipa lo que puede experimentar sólo externamente, pero nunca puede comprender. Todos los motivos de tipo casual, el caos y la falta de coherencia encuentran acceso de nuevo en tanto que, con razón aparente, se niega lo racional; mientras que esta negociación sólo puede experimentarse como un elemento, cuando lo racional alcanza limitaciones en sí mismo. Con la motivación —no debemos dejarnos violentar por los esquemas formales—

[7] En lo que toca a la Erística véase, por ejemplo, Schopenhauer (Reclam) I, 86-90; V, 33-40.

alejamos a empujones a lo racional en general, sin superarlo con una labor incesante, en tanto que lo estamos minando constantemente; lo aceptamos en nosotros y lo delimitamos de nuevo. Hacemos frente a lo razonable, apartamos lo dialéctico de la reflexión y nos hacemos unos bárbaros en el sentido griego, es decir un hombre que no escucha razones. Para este irracionalista, que niega, tienen validez las palabras de Mefistófeles:

Respeta solamente a la razón y a la ciencia,
fuerzas supremas del hombre;
deja que el espíritu de la mentira
te fortalezca solamente en engaños y encantamientos.
Así te tengo ya sin remedio.

3. *LA ACTITUD MÍSTICA*

En contraposición y, a menudo, como reacción frente a la actitud racional en su descomposición objetiva y frecuente vaciamiento formal, se vive en la actitud mística un algo unitario y total, que tiene una plenitud totalmente irracional. La actitud mística es comparable a la intuitiva, sin embargo, no ofrece intuiciones como posible material de información racional, sino significa algo que está eternamente más allá de toda comprensión racional.

El carácter decisivo de la actitud mística es la *anulación del estar frente a frente de sujeto y objeto* (de yo y objeto). De aquí que todo lo místico nunca sea determinable racionalmente como contenido, sino solamente como vivencia, es decir, subjetivamente y sin el sentido propio, solamente aprehensible en la vivencia.

Los caracteres esenciales negativos de la actitud mística resultan de la anulación de la relación sujeto-objeto, es decir, de la anulación tanto del despliegue del mundo objetivo, como también de la individualidad personal. En especial quiere decir esto que:

1. La esencia de la actitud mística está no en el mirar objetivo; todo lo intuitivo —que con frecuencia es confundido con lo místico a causa de la imposibilidad de la comunicabilidad racional

inmediata— está separado fundamentalmente de lo místico por la existencia de un "en frente" intuido (aunque en el caso concreto aislado no se logre la realización de la separación).

2. En la actitud mística falta todo lo racional: No hay ninguna forma lógica, ninguna oposición, ninguna contradicción. Todas las relatividades de lo objetivo, todas las infinitudes y antinomias no existen. Se da una total oposición entre la vida hacia lo infinito, cuya orientación está determinada por ideas vividas, para el que la tendencia según el modo propio de ver es preferible al saber, para el que nunca llega a manifestarse una consumación absoluta, sino tareas siempre más profundas y significativas —y para la vida en hundimiento místico, que sólo puede describirse comparativamente como paz y satisfacción plena en lo intemporalmente esente, lo cual existe sin afán, y está elevado en la continua presencia de Dios, o como el Ser uno que ahora podemos formular—.

3. A consecuencia de la ausencia de relación de yo y objeto, falta también toda forma estética de una estructuración objetiva, falta la eficacia de los imperativos éticos, faltan todos los valores —pues no existe ningún en frente, ninguna disociabilidad—.

En las actitudes intuitivas y racionales cualquiera podía pensar en las propias experiencias, al menos en las experiencias parcialmente análogas, en la actitud mística ésta base es pobre, y alguno dirá que tales cosas no las experimenta él. En tanto que practicamos Psicología, esto no nos estorba. Al contrario, buscamos actualizarnos desde lejos lo que otros hombres viven. No tomamos una posición ante ello, sino describimos en la medida que nos es posible.

La esencia de la actitud mística puede aprehenderse especialmente nítida en los sermones del maestro Eckhart. Con asombrosa seguridad y laboriosidad se aparta siempre de todo lo particular, de lo objetivamente condicionado en una u otra forma negándolo, y va en busca de la esencia de lo místico en soledad pura, libre de todo lo creado. Esta soledad está tan próxima a la pura nada, que no hay nada que sea tan puro como para encontrar espacio en ella —si no es Dios—. Eckhart valora la soledad como lo supremo. Es superior al amor en el que siempre es amado algo, superior al su-

trimiento en el que el hombre siempre tiene puestas sus miras en la criatura por la que él sufre, superior a la humildad que se dobla ante todas las criaturas, superior a la misericordia que solamente es posible cuando el hombre sale de sí mismo. Pero en la soledad, el fundamento de nuestra esencia, la centellita permanece en sí misma; hace su aparición la aniquilación de nuestro "yo mismo"; entre la soledad completa y la nada no existe diferencia. Pues para nosotros, en tanto que vivimos en el mundo objetivo, lo vivido en el fondo de la soledad es precisamente "nada", sin embargo, es descrito de nuevo positivamente de forma comparativa como: caer en el aislamiento sin fondo, tranquilidad, inmovilidad. La esencia es libre, pura y única; sin yo, sin forma, sin imagen, suprarracional, se ha entregado a todas las cosas. En infinitas variaciones Eckhart hace referencia, así, a la vivencia de Dios la cual, ciertamente, no puede ser provocada voluntariamente, pero a la que lleva mediatamente el camino sobre todo lo altamente valorado en el mundo disociado de sujeto-objeto, como la fe, la oración, la trinidad de virtud, el temor de Dios. Esta soledad mística hay que imaginarla no como embriaguez y éxtasis, no como exaltación ascéticamente condicionada, sino como hallazgo del fondo en un hombre puro, honrado, fiel, en coherencia plena de sentido con su esencia psicológica total.

Pero el hombre es criatura. Él puede hundirse en el estado de soledad e intemporalidad, pero no de una forma permanente. A la pregunta de si "el alma se vuelve a encontrar" responde que ella vuelve a encontrarse y, ciertamente, en el punto en que todo ser dotado de razón se hace consciente de sí mismo. Pues aunque ella se hunde y se hunde en la unidad de la esencia divina, sin embargo, nunca más puede salir del fondo. Por ello, ha dejado Dios un puntinto en que ella se da la vuelta de nuevo en sí misma, y se reencuentra y se reconoce como criatura [8].

Parece, de antemano, ser una contradicción interna, cuando la actitud mística busca o cree poseer una expresión. Sin embargo, esta expresión tiene un sentido de dos formas.

[8] Según la traducción de Eckhart de Büttner.

1. Como expresión *simbólica* que de un modo totalmente mediato, indirecto, busca referirse a aquella soledad. Es un intento de conformación en símbolos, obras, palabras, por las que en una soledad pura, es seguido continuamente el camino de vuelta absoluto que rehusa todas las enunciaciones y conformaciones. Pero así es comprensible que en los sermones, en las obras de arte medievales percibamos un aliento de aquel espíritu que hace símbolo todo lo objetivo y que, dando un paso más, renuncia a todo lo objetivo.

2. La expresión puede estar indicada como *despertamiento*, con la finalidad de despertar y desarrollar indirectamente en el oyente la disposición para la soledad mística: en el sermón, en la indicación de prácticas y actitudes vitales.

Es asombroso cómo todas las culturas describen lo místico de forma parecida. El místico, que en su soledad parece estar ajeno a toda expresión, es al mismo tiempo hombre en la disociación sujeto-objeto, y habla de lo que propiamente no hay que hablar. Por ello, toda mística tiene una *paradoja de la expresión* en la que lo que parecía dicho, es retirado inmediatamente, y esta forma de expresión se sirve predominantemente de *imágenes*. El místico se abandona directamente al goce de las imágenes, de las cuales ninguna le satisface. Él no puede decir nada positivo, por esta razón acumula *determinaciones negativas*. Entre las semejanzas juega un *papel* predominante la de la *unión* y ésta es descrita usualmente con *imágenes eróticas*. Afectos de *angustia* y *felicidad* acompañan a la experiencia mística. Y en todas partes se describen grados de la evolución mística hasta la unión total.

Aunque aquella forma pura de la soledad mística, de la cual Eckhart era un ejemplo, para nuestra mirada actualizadora que rodea esta esfera, sólo puede ser una; sin embargo, se han distinguido tipos de la actitud mística. Esto sólo es posible mediante entretejimientos con otras actitudes y estados anímicos, con los motivos y consecuencias comprensibles de la soledad. Podríamos distinguir probablemente muchos caracteres y muchas concepciones del mundo, muchos tipos de mística. No es la actitud mística como tal la que tiene tipos, sino la clasificación de lo místico en la totalidad de lo que tiene carácter de concepción del mundo, el sentido que

se dé a lo místico. Por ejemplo, la actitud mística puede ser tomada como una actitud vital activa, si bien raras veces y, entonces, se contrapone una mística activa a la mística más frecuente que es pasiva, quietista. O, conforme a símbolos de expresión, se ponen, una al lado de otra, la mística especulativa, la estética, la práctica.

Las formas que se agregan a un tipo puro, perfecto, de lo místico podemos designarlas, según nuestro esquema, como sigue:

1. *Formalización*: Si comparamos las descripciones de los místicos y observamos su conducta, nos llama la atención que nosotros, en los casos particulares, creemos descubrir en esta actitud mística algo sustancial por así decirlo, que el factor místico de la carente disociación sujeto-objeto no excluye un estar lleno de algo que no vemos desde fuera, que ni el vivenciante ni nosotros mismos podemos nombrar, analizar, objetivizar, pero que se muestra también en los efectos, en la continua estructuración de la personalidad. Pero, en muchos casos, parece que esto negativo lo es todo. Se trata simplemente de estados de *vacío de conciencia*. Es cierto que falta la disociación sujeto-objeto, pero entre este estado y el sueño profundo no existe diferencia. Vacíos de conciencia, como los conocemos en el cansancio, distracción, en los ritmos monótonos, en el sueño, etc., estados en los que la falta de todo contenido objetivo y la disolución de las relaciones entre los contenidos objetivos alcanzan todos los grados, se presentan como místicos.

2. *Los estados indiferenciados* de lo místico son, frente al tipo más puro, tal como lo describe Eckhart, los más frecuentes. La unión de estados carentes de disociación sujeto-objeto con todos los posibles contenidos objetivos, intuibles de carácter gnóstico, demoníaco y de este estilo (procedentes a menudo, conforme al origen causal, de estados de conciencia anormales), que, a causa de la disociación sujeto-objeto establecida en ellos, no son místicos, pero sí misteriosos, y, además, la confusión con ideas procedentes de las imágenes del mundo filosófico-metafísicas, hacen que los fenómenos históricos reales de la mística aparezcan muy embrollados. Particularmente la tendencia a estados de conciencia desacostum-

brados, "superiores", a experiencias en tratamiento autohipnótico y el tomar sustancialmente las alteraciones de conciencia, que se originan causalmente, sólo como procesos psicológicos específicos, caracterizan a estas actitudes totales poco claras, no disociadas, en las que lo puramente místico es probablemente con frecuencia un factor, pero no de una vez para siempre.

3. *La absolutización*: la actitud mística en sí no es ni activa ni contemplativa, porque ya no es objetiva. Una característica es la anulación de la disociación sujeto-objeto y, con ello, de la intencionalidad objetiva. Pero en la medida en que el místico es también un hombre existente y no puede permanecer siempre en actitudes místicas cuando vive, el místico, en tanto que absolutiza la actitud mística a su sentido vital, está inevitablemente inclinado a ser totalmente pasivo y, en el mejor de los casos, un poco contemplativo. Por ello, así como tiene poco sentido llamar a la vivencia mística activa o pasiva o contemplativa, porque se encuentra al margen de estas oposiciones, sí lo tiene el llamar pasivo al místico que absolutiza lo místico.

4. *Las formas inauténticas*. Inauténtico es abandonarse al goce de la ebriedad, del éxtasis; el saborear los estados sin tener la plenitud como esencial, el mero estar movido por el abandono fácil, pasivo, sensorial, voluptuoso; después la facilidad de vida y la pereza que llega a ser posible por la absolutización de lo místico cuando la ascesis es rechazada como medio técnico o cuando es aplicada sólo moderadamente tal como ella, por ejemplo, sirve también para fines de goce. La mística moderna como manufactura literaria sirve predominantemente para evadirse de la vida y del goce artístico. Nos hacemos epicúreos del espíritu, nos convertimos en hedonistas con el pretexto de ser místicos.

Las características dadas presentan la actitud mística con mayor propiedad que acontece, por ejemplo, en la historia de la mística. La actitud mística, por una parte, se mantiene apartada de lo intuitivo y, por otra, de la actitud entusiástica que hemos de describir más adelante. Ambas tienen parentesco con lo místico:

por la falta de disociación sujeto-objeto, cuya existencia, buscada continuamente en la actitud intuitiva, existe siempre en la entusiástica. La actitud intuitiva tiene una variedad de plenitud que, en lo místico, deja de verse ya para el observador. La actitud entusiástica es, sobre todo, movimiento frente a la soledad meramente tranquilizadora de lo místico. Pero lo místico se aproxima de nuevo a ambas, en tanto que se puede formular: de las vivencias místicas se originan nuevas disociaciones sujeto-objeto, es decir, disociaciones en las que yo y objeto están ahí como algo nuevo; y hasta se puede decir que toda disociación sujeto-objeto lleva, por último, al retorno a nuevas actitudes místicas que sólo por los procesos se hacen posibles en la disociación [9].

El intento de separación no se logra, pues, con completa claridad. En este punto encontró su lugar la actitud mística en el sentido específico de que ella anula la disociación sujeto-objeto; mientras que en la actitud activa el objeto es asimilado y configurado por el sujeto, en la actitud contemplativa el objeto es distanciado por el sujeto.

[9] Véase el capítulo sobre mística e idea.

B. ACTITUDES AUTORREFLEJADAS

Es un protofenómeno de nuestra alma el que después de dirigir la conciencia hacia el mundo de los objetos extraconscientes tenga lugar, en cierto modo, una vuelta de la dirección hacia el alma misma. Después de la conciencia hay una autoconciencia. La intencionalidad objetiva se dobla por decirlo así, "se refleja" hacia el alma y, en adelante, hace objetos lo que se llama yo, sí mismo, personalidad. Así se construye sobre la vida anímica inmediata una vida anímica reflejada. Ésta o es contemplativa o se hace activa frente al "sí mismo".

1. *AUTORREFLEXIÓN CONTEMPLATIVA*

Nos *vemos* a nosotros mismos, nos *engañamos* acerca de nosotros mismos y nos *valoramos* a nosotros mismos. El "sí mismo" que nosotros vemos no está ahí como un ser fijo, más bien vemos fenómenos particulares vividos, coherencias aisladas, y ordenamos estas cosas aisladas más o menos conscientemente en un esquema del "sí mismo" como un todo. Muchos de estos *esquemas del "sí mismo"* están a disposición nuestra, nosotros los confundimos con el "sí mismo" real que perfecta y totalmente nunca nos está presente, ya que se hace continuamente y permanece problemático. Podemos, en cualquier caso, llevar la confusión tan lejos que vivimos absolutamente para un esquema de este tipo, que tenemos por nuestro "sí mismo" real, por ejemplo, por nosotros como existencia burguesa, por una representación determinada de felicidad del sí mismo, etc. La vista del "sí mismo" lleva continuamente a engaños

cuando el "sí mismo" es visto hipotéticamente como un todo. Nuestro autoconocimiento es más bien una tarea infinita la cual, además, no encuentra apenas aclaración en contemplación meramente espectadora, sino en experiencia emocionada, viviente. Además, las simplificaciones por medio de los esquemas del "sí mismo" conducen continuamente la autovisión a engaños. Los esquemas son ofrecidos por las fórmulas del lenguaje; por los tipos humanos, tal como éstos han sido presentados como figuras vistas por el arte y la Psicología en el transcurso de los siglos; por la intelectualización que coloca en el lugar del "sí mismo" experimentado una existencia conforme a principios y reglas formuladas; por lo que los demás piensan de nosotros y por lo que somos para nosotros mismos en el espejo de nuestro ambiente. Los engaños obtienen, así, su fuerza por el impulso de valorarse a sí mismo. La imagen del "sí mismo" se estiliza, para que se nos haga agradable, para que pasemos por alto y olvidemos lo que no cuadra; partiendo del éxito y del último resultado, el pasado se transforma en una imagen correspondiente. O al revés, el "sí mismo" es visto de modo que tenga que ser menospreciado. Las oposiciones del valorarse a sí mismo en modo alguno tienen solamente su fundamentación en el objetivo verse a sí mismo, sino predominantemente en la fueza que después, secundariamente, forman la imagen del "sí mismo". Así, hacen su efecto las oposiciones del creer en sí mismo y de la desconfianza de sí mismo, del menosprecio de sí mismo y del respeto ante sí mismo.

En esta malla embrollada de la autorreflexión contemplativa se deja ver como actitud pura la *contemplación tranquila* que se convierte en fundamento para sentimientos y acentos valorativos. Esta autocontemplación nunca tiene ante sí un "sí mismo" acabado, pues el "sí mismo" es un proceso e infinito, sino que todo lo que ella ve sigue siendo problemático, es solamente médium del momento y de la situación. Y la autovaloración que se construye sobre ella no es generalizante, pues el hombre nunca se aprehende como totalidad y, por ello, tampoco aprehende su valor en general, sino que estas valoraciones se convierten en médium para autoactitudes activas. Esta contemplación pura, que no desea otra cosa que lo que

ella puede y no se absolutiza, no olvida que se le desvanece el objeto, cuando el "sí mismo" cesa de vivir real y activamente por sus propias fuerzas. No cae en el querer ser por sí misma la vida del "sí mismo" o querer hacerlo. Pero cuando esta autorreflexión contemplativa y el mero sentir valorativo a ella correspondiente se absolutizan, se origina una forma típica de la existencia reflexiva:

El sí mismo es percibido como dado —aunque sólo sea una vez— o, precisamente al contrario, es percibido como algo que se deja hacer rápidamente a base de una representación ideal. En ambos casos, el hombre, sin obras y sin vivencia real inmediata, se toma a sí mismo en todo momento como objeto de contemplación, como "historia" aún antes de que él haya vivido. Acostumbrado a vivir en la fantasía, a vivir posibilidades, no es capaz de vivir inmediatamente en el instante, sino de gozarlo después que él, en reflexión consciente, ha conocido la situación y lo logrado de acuerdo con las posibilidades anticipadas en la fantasía. No vive de lo inmediato, sino de la comparación reflexiva, de la conciencia de la seguridad de lo efectivo con lo deseado, pensado y exigido. Se trata siempre de una vivencia debilitada, secundaria, sabida de antemano y solamente confirmada, anticipada, mediata —por ello nunca asombrosa, nunca revolucionaria, conmovedora—. Este vivenciar reflexivo más bien defrauda, deja insatisfecho. Cuando la realidad está ahí es la conciencia defraudada. ¿Nada más? En el recuerdo, puede ser esto de momento totalmente débil e insatisfactorio, pero, después, otra vez extremadamente satisfactorio, porque ahora es experimentada la reflexión sola, no la carencia de la vivencia inmediata. Se escenifican impresiones, vivencias, situaciones; se imagina todo lo posible, cómo ha de ser para que corresponda a principios, esperanzas, deseos, apetitos. El destino no es vivido directamente, sino primeramente sopesado, combinado, comparado, construido y después, como tal, ya elaborado, vivido por la reflexión. Comparación de sí mismo, respeto ante sí mismo, menosprecio de sí mismo son los estados pasivos del alma en este modo de existencia. En lo externo se muestra, por ejemplo, la oposición en el llorar reflexivo (por compasión de sí mismo) frente al llorar inmediato, viviente.

2. *AUTORREFLEXIÓN ACTIVA*

En la autorreflexión activa, el hombre no sólo se ve a sí mismo, sino que se desea; no se toma simplemente como modo de ser dado, sino que tiene impulsos que actúan en el "sí mismo" que nunca es definitivamente, sino que se hace constantemente. El hombre es para sí no sólo material de contemplación, sino que es material y artista al mismo tiempo. El conocerse a sí mismo no es solamente la comprobación de un ser, sino un proceso en el que el conocimiento de sí mismo es un medium del propio hacerse y sigue siendo tarea infinita. En el límite hacia lo contemplativo está el mero volverse hacia sí mismo y el decir sí a la vivencia como tal en la actitud de goce. Su opuesto es el apartarse de sí en la actitud estética. Pero en ambas puede pretenderse, por encima del fenómeno de la conciencia momentánea, un "sí mismo" ideal, que ha de ser conformado primeramente por goce y ascesis. Así, goce y ascesis son elementos formales de la propia conformación.

a) ACTITUD DE GOCE

El goce no es una actitud ante la cosa (esta actitud objetiva sería llena de placer o de displacer, mientras que la oposición al goce es la ascesis), sino ante la vivencia, también ante la vivencia de la cosa. Todo goce es, a fin de cuentas, goce de sí mismo. La conciencia se entrega a su objeto, y el goce está en la entrega, no en la cosa. De aquí que la personalidad pueda no participar internamente. Es un "juego" para ella ἔχω οὐκ ἔχομαι (Aristipo); en el goce, la personalidad no toca en absoluto la cosa. Es una actitud relativamente pasiva que no toma posición ni obrando, ni juzgando, ni valorando, sino que, resignada, deja pasar todo y limita su actividad al goce reflexivo. Así, el goce se edifica en todas partes como una superestructura sobre la inmediatez; sobre el placer embriagador, en la música, por ejemplo, el goce de la embria-

guez; sobre la comprensión objetiva el goce en la actitud objetiva; sobre el placer sensual el goce en el placer sensual, sobre el dolor el goce en el dolor. Todo lo inmediato es sencillo, en cierto modo ingenuo; todo goce es refinado. La inmediatez permanece en la cosa, el goce sigue buscando siempre otros objetos de goce que, como tales, no precisan seguir interesándole. El goce amplía las actitudes a la totalidad de mundo y vivencia y, sin embargo, no necesita poseer nada de ellos. Precisamente nunca está en la cosa, sino solamente en el goce. Todo es materia de goce, el que goza toma todo, pero nada crea; es, cuando se absolutiza esta actitud, *amateur* por naturaleza. En el que goza existen diferencias sólo en la amplitud de las esferas de goce, desde el comilón hasta el asceta. El hombre, sus disposiciones y órganos, él como aparato total, se hace aquí medio del goce. La acción mutua de personalidad y objetividad ya no es nada en sí, no es seriamente, sino medio, base o materia para la actitud de goce. No existen ningún "o esto o lo otro", ningunos principios, ninguna preferencia real. Solamente es necesario un acarreo continuo, algo siempre nuevo, material y más material. Se busca lo que es humanamente posible, sólo lo que pueden vivir los hombres.

b) ACTITUD ASCÉTICA

De la misma manera que la actitud de goce es una actitud hacia sí misma, así también su polo opuesto: la actitud ascética. Si el goce se vuelve a la vivencia, la ascesis se aparta de ella. Si el que goza busca suscitar vivencias, situaciones, impresiones y actividades objetivas, para gozarlas, el asceta, por la negación de todas las vivencias busca reducir las impresiones para facilitar el apartamiento. Así se origina, como ascesis más simple, la ascesis *externa* de la renuncia a sí mismo: se renuncia a la honra, a la posición social, al éxito, al goce de la carne y del vino, etc. Pero la vida, de hecho, trae siempre consigo vivencias y actividades. Frente a ellas se desarrolla la ascesis *interna*: de no gozar en el vivenciar y hacer necesarios, de no sentir placer ni tan siquiera una vez. El que goza y

el asceta dicen ambos que no son dominados por las cosas, sino que son señores de sí mismos, pero lo dicen con acento inverso; *el* que goza está libre de todas las cosas porque no se refiere a las cosas mismas, sino meramente a la actitud de goce que siempre puede encontrar su objeto en cualquier parte; el asceta es señor de las cosas porque es capaz de dejarlas acontecer sin placer y sin goce. Se prohibe la alegría, pero toma parte por motivos racionales en las necesidades de la existencia sin otra participación interna que la del estar indiferente. Trabaja, pero no goza del éxito; quizá procrea, pero realiza el acto sexual sólo para este fin, por principio, sin permitirse este placer.

Sin embargo, tanto la renuncia como el no participar internamente no se logran, y el hombre ha de percibirlo, si observa concienzudamente el autoexamen. La renuncia conduce a vivencias internas de fantasía, sin embargo, en los actos viventes se siente el placer. La mera negación, en el apartamiento, se transforma por ello en agregación positiva de dolor. En esta *ascesis activa,* todo placer debe ser afirmado por compensación recargante y displacer suscitado artificialmente, y la repulsa debe ser reducida. Se originan el ayuno, la vigilia, el lecho duro, la autocastración, las autoflagelaciones, etc. Esta ascesis corporal activa tiene una asombrosa amplitud en las diferentes culturas. Por muy diversas que sean las fuentes de las que pueda surgir, por ejemplo, doctrinas mágicas; por mucho que, en ocasiones, puedan colaborar a su aparición analgesias histéricas, en ella radica también un impulso de concepción del mundo. De ella podemos hacernos la siguiente representación:

Bajo circunstancias ordenadas y estables, el hombre vive sin problemas, unas veces contento y otras descontento pero inquebrantable en aquel lugar, en el hechizo de sus tareas infinitas. Pero si él vive en todas partes lo problemático, el daño, la destrucción, el peligro diario, si lo vive pasiva, no activamente, si vive sufrimiento tras sufrimiento, dolor tras dolor, y sus humillaciones aumentan, entonces da el salto hacia atrás más allá de todas las necesidades de felicidad de los sentidos y de todos los objetivos mundanos. Aborrece todo anhelo de felicidad, porque este trae siempre consigo sufrimiento; todas las tareas mundanas, porque le

distraen, le roban su unidad interior y el dominio de sí mismo. Y en un cambio violento de orientación del instinto no se preocupa más de las cosas del mundo, sino que arroja todo lejos de sí y desea negar todo lo deseable. Pero nada es más intenso, más inevitable que el dolor corporal, nada a su vez tan rudo, primitivo y asequible a cualquiera. En tanto que en este punto, el decir no en la mortificación activa es elevado al máximo, detrás del yo de toda felicidad social, sensual y mundana, otro yo obtiene un poder y una seguridad que nunca tuvo. Lo real y lo definitivo en la inutilización del propio cuerpo, que es real y necesariamente negación del mundo, ofrece en la actividad más intensa una vivencia del sentido en el dominio de sí mismo y de las cosas, después que anteriormente todo era doloroso sin esperanza y sin sentido. Se produce un arrobamiento en el poder sobre la existencia empírica. Lo que en ocasiones sobrevino y tuvo que ser soportado como destino y sufrimiento, ahora sobreviene como resultado de la propia voluntad. Lo que a otros sobreviene necesariamente y de fuera, se convierte ahora en libre voluntad del asceta mismo. No es algo casual y algo así como mera consecuencia de una teoría racional que el asceta indio, conforme a su ascesis, tenga los más vehementes sentimientos de poder y que allí se origine la teoría de que el asceta supera incluso a todos los dioses, de que él domina al mundo por la ascesis y se convierte en el señor absoluto de todos.

La ascesis activa, por la agregación del dolor, deja pronto al hombre hacer la notable experiencia de que el dolor puede ser placentero y objetivo del goce. Existe un gozar placentero-cruel en el dolor propio tanto como en el ajeno. Nos está permitido suponer en la ascesis corporal activa, en ocasiones, una carga de placer sensual del dolor, bien sea que este placer se busque directamente, bien sea que, por ejemplo, en la extirpación del vehemente instinto sexual por flagelaciones, el placer se desplaza repentinamente y, en lugar del placer sexual, que se desarraiga, hace su aparición un deleite en el dolor. Cuando alguien comienza una técnica tal, quizá, no presiente nada de las dependencias, sino que tiene motivos disciplinarios, de concepción del mundo, pero, con la práctica, llega la nueva experiencia, que es la que quizá hace que a partir de ahora

se despliegue considerablemente la técnica que de otra forma apenas si se hubiese practicado.

Estas escasas indicaciones muestran la estrecha relación entre la actitud de goce y la ascética. En estado de pureza y sin absolutización, la actitud de goce y la ascética son meros hechos en las manos de la propia conformación que actúa por múltiples ideas. Pero cuando una de las dos se inclina a la absolutización, entonces la otra también lo hace. Es cierto que ambas son opuestas, pero como todos los opuestos vinculadas una a la otra. El goce voluptuoso y la ascesis dilacerante están tan unidos como, en un nivel superior, la alegría mundana del epicúreo y la resignación estoica.

c) AUTOCONFORMACIÓN

Si el hombre no mira solamente a su estado actual, sino a sí mismo como todo, en pasado y futuro, todas sus actuaciones del momento se ordenarán conjuntamente en la propia existencia para una conformación de la propia personalidad bajo cualesquiera *ideas directrices*. Muchos hombres no viven, y ninguno ciertamente de una forma duradera, con la conciencia de su totalidad como la totalidad de un ser que hay que conformar, con la reflexión sobre sí mismos como la reflexión sobre la totalidad de todo aquello que está entre el nacimiento y la muerte. Pero cuando existe esta reflexión, la conformación del propio ser con los medios de la afirmación y de la negación, del fomento y de la inhibición del goce y de la ascesis le conduce a una serie de tipos de personalidad que hemos de considerar ahora.

La autoconformación es siempre una acción en el presente concreto y tiene como presupuesto material la situación externa y aquello que la personalidad es hasta ahora y lo que ha sido. La autoconformación no es una volición, ésta dice: Ahora deseo ser este tipo de hombre, sino que es el proceso que se sirve de la volición en puntos particulares, infinitamente múltiples, a los que puede afectar, tomando una actitud hacia un todo. La determinación del acto volitivo aislado por el que yo me niego y me admito, cumplo

o rechazo una obligación, aprovecho una posibilidad de actuación o la paso de largo, formulo decisiones de importancia vital positiva o negativamente, acontece en el proceso de la autoconformación a partir de ideas directrices, de concepciones típicas de un "sí mismo" ideal. Pero esta determinación, según su especie, puede moverse sobre una amplia escala entre dos puntos extremos: *La idea directriz misma está en desarrollo,* está en estrecha relación con la realidad personal presente, determina, formada ella misma de la raíz, lo que ahora puede originarse de la raíz; o: El hombre, con sólo inteligencia y valoración, *acepta un ideal* que le parece el absoluto y quiere *de un salto* vivir conforme a este ideal. Pero en la vida diaria, el hombre sólo puede ajustarse, en cuanto a su contenido, a aquel ideal saliendo de la teoría en acciones particulares exageradas, ajenas a su naturaleza esente, moviéndole a menudo una seguridad ciega y, con frecuencia, una inseguridad sin base sobre lo que es exacto (verdadero). Entre idea directriz y existencia fáctica existe una tensión tal que, en lugar de autoconformación, se produce un caos y una recaída en grados totalmente bajos de posibilidades personales. La autoconformación es, en un caso, un proceso teóricamente quizá irreflejado, en el que el hombre apenas si sabría decir intelectualmente algo de sí mismo y, en el otro caso, la reflexión impotente sin proceso efectivo de autoconformación; en un caso un ser vivo, auténtico, en el que idea directriz y esencia están siempre tan unidos que coinciden en extremo; en el otro caso, la cubierta inauténtica de una personalidad, que no se es, porque esencia y línea directriz están separadas por un gran abismo; porque se desea solamente, no se conforma; porque decide exclusivamente el desear y el querer, no el ser y el creer fácticos. Falta tanto la intensidad del autotender, como también la resignación al respectivo nivel (aunque con la esperanza y la fe en un crecer infinito) y la resignación a las tareas del presente. Para poder leer, antes hay que aprender a deletrear. La expresión: "llega a ser lo que eres", designa certeramente que línea directriz y ser concreto han de estar eslabonados y no desmembrándose, para el que reconoce como pretensiones la autenticidad y la evolución.

La *autoconformación* podía ser tan *diversa*, como los tipos del "*sí mismo*" pensables. Es el duro proceso en el que el hombre llega a ser lo que es, en tanto que toma como ayuda la reflexión; pero es también el caos de acciones violentas contra sí, las cuales quieren hacer un "sí mismo" que no está ahí; de modo que el hombre no puede soportar las consecuencias de sus acciones, de modo que no se da un llegar a ser, sino solamente un resultado de inauténticas burbujas de jabón. Es el proceso en que el hombre da estilo a su yo empírico totalmente particular en la situación concreta por intereses de tipo subjetivo; y es también el proceso en el que la autoconformación está subordinada a algo general, a un todo. Lo peculiar, sólo descriptible en paradojas, al menos de la conformación occidental de la personalidad, es que la cosa y la personalidad raras veces coinciden para el hombre y para el círculo sobre el que él actúa, y para la posteridad surgen figuras totalmente individuales, que, sin embargo, son representantes de una generalidad. En lo individual, el hombre ve lo general, y su valoración de la personalidad no es el respeto de una autoridad, de un señor, sino el medium en el que sólo lo general para él o lo absoluto para él es concreto. El tormento del hombre no formado es el sentirse a sí mismo como casual, arbitrario, de una forma meramente subjetiva, y, por otra parte, el vivir las reglas, normas y cosas como muertas; ciertamente como generales, pero formales; como válidas, pero accesorias y, en el caso de que sean consideradas internamente, como destructoras. La frase de Goethe: "El hombre que se vence a sí mismo se libera del poder que ata a toda esencia", deja a un lado todo lo que tiene carácter de contenido, pero sólo puede entenderse concretamente, no como ascesis, no como disciplina formal, sino como autoconformación que se libera del poder de lo subjetivamente arbitrario. Casi todos los grandes filósofos del occidente han considerado como el supremo bien el conformarse a sí mismos y el regirse por la "razón", por muy diferentes que puedan aparecer en cuanto al contenido; en esto están de acuerdo Platón, Spinoza, Kant, Hegel. No quieren expresar con esto —aunque, en ocasiones, sus sucesores e incluso ellos mismos han conseguido lo contrario— la destrucción del individuo en favor de un esquema nivelador, general

(que sería un ser dominado por el entendimiento, en lugar de por la razón), ni la formación de una razón individual y subjetivamente arbitraria, sino el proceso en el que el hombre cree, en su concreción y disposición vital, crecer hacia la generalidad, hacerse a sí mismo.

Hegel describe la existencia de tal personalidad autoconformada, cuando habla de Sócrates[10]: "Aparece ante nosotros como una de aquellas *naturalezas plásticas* completamente de una pieza, como estamos acostumbrados a ver en aquella época, como una obra de arte clásica perfecta que se ha elevado hasta esa altura por sí misma. No están hechas sino que se han formado de un modo completo para lo que eran; han llegado a ser lo que han querido ser, y han permanecido fieles a ello. En una obra de arte propiamente dicha el lado sobresaliente es que está resaltado, representado un carácter, cualquier idea, de modo que cada rasgo está determinado por esta idea; y en la medida que es esto, la obra de arte es, de una parte, viviente, de otra parte bella, la suprema belleza, la ejecución perfecta de todas las caras de la individualidad es conforme a un principio interno. Tales obras de arte son también los grandes hombres de aquella época. El individuo plástico supremo como hombre de estado es Pericles y estrellas iguales a él, Sófocles, Tucídides, Sócrates, etc. De una manera destacada han hecho de su individualidad existencia, y de ésta han formado una existencia peculiar, un carácter que es el dominador de su esencia, un principio a través de toda su existencia. Pericles se formó exclusivamente para ser un hombre de estado; se cuenta de él que desde el momento en que se dedicó a los negocios de estado nunca más rió, nunca más fue a un banquete, sólo vivió para esta finalidad. Así también Sócrates, por su arte y su fuerza de voluntad consciente de sí misma, formó este carácter determinado, este quehacer vital; adquirió firmeza y habilidad. Por su principio alcanzó esta grandeza, este influjo continuado que aún hoy es radical en religión, ciencia y derecho, es decir, que el genio del convencimiento interno es la base que ha de ser considerada por el hombre como lo primero"

[10] Hegel *W. W.* XIV, págs. 54 ss.

Estas "*naturalezas plásticas*" están, conforme a su esencia, en el proceso de la autoconformación. No se tienen a sí mismas por el ideal, ni exigen que otros las consideren por tal cosa. No desean ser lo absoluto en la realización consumada. Pero de ellas parte el impulso para la conformación de todo "sí mismo" sustancial; la exigencia de Nietzsche: No me sigas a mí, sino a ti. Para la concepción del mundo en la que esta forma de la autoconformación, que en cuanto al contenido sigue siendo indeterminada, que no puede ser expresada en recetas, se absolutiza, estas personalidades son el supremo dominio del espíritu que puede alcanzarse. Sólo estas personalidades dan a la posteridad confianza en la vida y en la existencia, en la medida en que ésta no la tiene en sí misma, pero no son modelos, a no ser en lo formal; no son nada absoluto, sino que garantizan y exigen de cada "sí mismo" el propio derecho, aunque sea el derecho de un grano de arena contra una roca: además son sustancia.

Estas personalidades, en su autoconformación, no quieren hacerse indiferentes frente a la felicidad o la desgracia, sino, en la riqueza, llegar a ser plenas de sentido; no quieren alcanzar una meta y, con ello, darse por satisfechas, sino superar toda meta; no desean estar contentas consigo mismas, sino exigentes y duras; no quieren llegar a ser un punto llamado yo, sino totalidad concreta, variedad que es coherente en sí y está dirigida a un fin sin metas definitivas. No están absoluta y eternamente separadas de sus metas, sino al mismo tiempo nunca aquí, y sin embargo, ya en camino.

En la autoconformación del hombre está la completa oposición con la "naturaleza plástica" del "*santo*", que, a su manera, realiza otro tipo supremo de posibilidades humanas. El santo consuma su autoconformación no en un proceso infinito de enfrentamiento formativo con experiencias internas y externas en el mundo, con las experiencias en la estructuración de la realidad, con la aspiración y posesión siempre parcial de una personalidad y generalidad en la realidad concreta, sino que se conforma en relación a un algo extramundano, conforme a un principio de lo sobrenatural. El santo alcanza una meta, en tanto que renuncia a sí mismo. La naturaleza

plástica y el santo pueden decir ambos que se superan a sí mismos, pero una para llegar a ser el yo personal, el otro para anularse. Uno cree por sí mismo, como personalidad concreta, llegar a ser a la vez algo universal, el otro se hace universal en tanto que cesa de ser personal. El uno construye incesantemente, vive en un proceso de crecimiento, todo se convierte en material de asimilación y reacción, el otro logra en cualquier momento un ser, está seguro metafísicamente y vive sólo repeticiones que precisamente, en cuanto repeticiones, se representan metafísica e intemporalmente.

Son propios de este tipo del santo los elementos característicos siguientes:

1. *Alcanza lo absoluto,* deja de ser como "sí mismo", pero es algo absoluto. De aquí que sea *camino para otros, modelo* en sentido propio. Es capaz de dar sacudidas, impulsos o incluso de comunicar algo que sólo a él le es propio, que sólo es producido por él, es decir, que le ha sido concedido por "gracia". Los demás están referidos a él. Él puede darles lo que ellos por sí mismos no tienen. El otro no se siente como contendiente, como, si a fin de cuentas —por muy débil que fuese esta impresión— formase con él en una gran falange, sino como dependiente, admirador, adorador, sumiso a él amorosamente y sin condiciones. Por el contrario, en aquellas personalidades plásticas se desarrolla en extremo la conciencia de querer lanzar hacia fuera lo que ellas han logrado; de no dejar perderse su resultado y su forma, no porque en sí fuesen lo absoluto, sino porque eran una forma de existencia del mismo.

2. Pertenece a la esencia de este tipo la *suavidad* y *amabilidad,* la *compasión* y el *amor.* Viven solamente en el elemento de paz y amistad, de entrega. Pero el amor no es amor de personalidad a personalidad, sino amor universal al hombre, más aún amor a todo. El amor se vuelve hacia cada prójimo, para todo el que está presente brilla como el sol, sobre lo noble y lo bajo. Es un amor impersonal, enraizado en el más allá, indiferente ante la realidad y a las consecuencias de su obrar. Debido a que no existe en un proceso de construcción, sino en un ser metafísico sigue amando sin

más, sin preguntar a dónde lleva este amor; o en el presupuesto natural de que lleva al bien. En el budismo, el hombre cree que el amor es siempre inasequible, indestructible, todopoderoso; esperamos de él contra toda experiencia real el poder. El amor al hombre se mueve por toda la escala desde lo natural primitivo hasta la suprema comprensión de las almas, pero individualmente según la intención. Así se nos describe la vida de dulzura y amor, de amistad y reciprocidad abnegada de los budistas, de los primitivos franciscanos. Cada uno quiere ser él mismo, renuncia a sí mismo, y se origina la nebulosa atmósfera en la que lo único universal y positivo es una intencionalidad hacia el más allá.

3. Pero un *proceso* perdura no como conformación de la personalidad, sino como *conformación del estado de conciencia*. En lugar de un proceso de formación hay una "senda". Hay un camino que va desde el estado de conciencia, en el que todos vivimos, a partir de esta especie de disociación sujeto-objeto, de esta esfera del pensar, del preguntar hasta estados de conciencia cada vez más elevados, que pueden designarse muy bien como "conocer". Pero este conocimiento no es del entendimiento y de la reflexión, no es alcanzable por el pensar y las formas del pensar, sino que sólo puede alcanzarse en tanto que el otro anda la misma senda. Es inconcebible el conocimiento de un estado de conciencia superior desde otro estado de conciencia. Solamente al iniciado puede exigírsele comprensión. Es igualmente inconcebible aquel tipo de amor que, desde la parte de acá, se da un sentido que, según todos los tipos de comprensión, es inasequible en nuestro mundo de conciencia.

Para nuestro tiempo, tanto el tipo de ser auténtico del santo como la conformación bajo la idea directriz de su representación es lo más lejano y lo más difícil de comprender. Desprendimiento completo de todo lo de aquí y de todo lo viviente, con el contenido positivo de seguridad metafísica —así se podría describir extrínsecamente este tipo—. El que le sigue, no se enfrenta al sufrimiento, es más, lo quiere; en cada realidad busca estar encadenado de una forma u otra al tiempo y al espacio, rechaza todos los con-

tenidos, tareas; así como todas las posibilidades de goce. Schopenhauer describe este tipo, tal como lo ve dibujado en el hindú:

Amor del prójimo con absoluta negación de todo amor de sí mismo, el amor no se limita en absoluto al género humano, sino que abarca a todo lo viviente; caridad hasta el desprendimiento de todo lo adquirido con el rudo trabajo de cada día; paciencia infinita contra todos los ofensores; responder a todo mal, por muy grave que sea, con bien y amor. Tolerancia voluntaria y alegre de toda infamia; abstención de todo alimento animal, castidad y renuncia completa de todo placer para aquel que aspira a la santidad propiamente dicha; desprendimiento de toda propiedad, abandono de toda habitación, de todos los parientes; soledad profunda y total, llevada en contemplación silenciosa, con penitencia voluntaria y autotormento terrible y lento para una total mortificación de la voluntad, martirio que, por último, llega hasta la muerte voluntaria por hambre. "Lo que así se mantiene durante tanto tiempo y surge de nuevo en todas partes" no puede ser extravagancia arbitrariamente ideada, sino que ha de tener su fundamento en la esencia de la humanidad. No es locura y embrollamiento de la reflexión, sino una cara esencial y, no raras veces, sobresaliente de la naturaleza humana.

La naturaleza plástica y el santo parecen excluirse psicológicamente, porque toda realización trae consigo sentido en el uno, destrucción en el otro. No se trata de un excluirse por razones filosóficas de la consecuencia, de la incompatibilidad lógica, sino por causa de la imposibilidad psicológica de la unión. Cuando no se decide internamente de una manera práctica entre estas dos direcciones de la autoconformación, parece psicológicamente inevitable que haga su aparición una índole anímica caótica, la desorientación, la inseguridad, la inconsistencia contra las situaciones apremiantes.

Es peligroso sentar definitivamente tal "o esto o lo otro". El proceso vital puede de hecho unir para una nueva forma lo que hasta ahora era inasequible para la intuición y la experiencia. La unión acontece no por el pensar, sino por el proceso anímico, viviente. Jesús, por ejemplo, aparece de esta forma problemático. Frente a los restantes tipos de santos orientales, él tiene, relativa-

mente, mucho más de una personalidad plástica. Pero también puede darse una síntesis de la naturaleza plástica y del santo, que yo no veo; en todo caso hay que distinguir bien que en lugar del excluirse, es posible una subordinación definitiva de un tipo, el cual, por ello, es desposeído de sus propiedades específicas. Así se origina, por ejemplo, la naturaleza plástica que se permite el amor, el amor al prójimo, los procesos de conformación mística, pero los ignora en todas las circunstancias decisivas, es decir, no renuncia a sí mismo, se afirma a sí mismo. Hacen su aparición sólo los ademanes y el afecto carente de seriedad que no se sacrifica, pero no la refundición, la autoaniquilación.

La oposición de la naturaleza plástica y del santo se muestra también en la *concepción* y *apreciación mutuas*. Desde el punto de vista de la naturaleza plástica, el santo carece de dignidad, llevando a la muerte y a la nada; le impresiona ciertamente aquella firmeza metafísica e incluso puede ver una "personalidad" en este incondicionamiento y firmeza (al primer renacimiento le impresiona la personalidad de Francisco de Asís, no su doctrina). Para el santo, por el contrario, la naturaleza plástica es un ser pobre, preso en los engaños de esta vida, un hombre orgulloso que, confundiendo hombre y Dios, se hace a sí mismo lo supremo, un hombre solitario, aislado, sacado de la patria sobrenatural.

Entre los tipos auténticos puros de ambos no es posible una lucha, pero sí lo es cuando son utilizadas en la realidad formas fenoménicas inauténticas de fuerzas heterogéneas. Así, es natural que personalidades sustancialmente pobres y carentes de dignidad en sí propaguen el tipo del santo, considerándose a sí mismos, quizá por humildad, lejos de esta meta; con espíritu resignado y elocuente, en respeto y admiración de los tipos auténticos se aprovechan de estos para causar impresión y obtener poder en el mundo a pesar de su pobreza sustancial, de su índole aplástica, carente de personalidad. Esto se logra en un tiempo que, vacío de concepción del mundo, está lleno, sin embargo, de deseo de concepción del mundo. Lo que en estas personalidades es carencia, puede impresionar a los otros como positivo. Y el tipo del literato habla del santo, de lo sobrenatural, del amor. En estas cosas sólo se puede actuar

como profeta y apóstol en existencia, o hablar de ellas teóricamente como psicólogo. Lo que no sea esto es todo inauténtico, equívoco.

Así como para el tipo ideal del santo siguen, en la construcción, una serie de tipos que participan de él sólo parcialmente —con lo que es aniquilado en su esencia—, así como, finalmente, el literato se puede servir de éste como de un ropaje y como de un medio de estímulo y edificación, así también se agregan al *tipo ideal de la naturaleza plástica una serie de informaciones parciales* que no corresponden a aquel tipo ideal, pero que dan realidad, caricaturizada, a una cara del mismo. Estas formas colocan en el centro de su información, en lugar de aquella fusión de personalidad y generalidad, o la personalidad individual como tal o, bajo la fijación de algo absolutamente general, la mera personalidad general puntual. Aquel tipo se llama epicúreo, este otro estoico. Es común a ambos que escapa a su tender un fin objetivo, una cosa, una tarea objetiva. Sus esfuerzos anhelantes no tienen una cumbre objetiva, sino personal. Vamos a describir ambos:

a) La autoconformación a *epicúreo cultural* [11] trata de elevar la *actitud de goce* a actitud esencial, y a hacer todo lo posible por desplegar, conforme a las leyes de nuestra disposición natural y conforme a la regularidad de los contenidos, esta actitud lo más continua y variadamente que pueda.

A ello pertenece al mismo tiempo una absolutización de la *actitud estética* como aisladora. Todo es gozado aisladamente: el momento como tal vivido de una manera inmediata, el hombre aislado, el acaso, un quehacer arbitrario. La vida se hace impresionista y, frente a esto, es rechazada toda consecuencia y toda responsabilidad, toda totalidad y continuidad. "Vivimos aforísticamente, vivimos a ἀφωρισμένον y *segregati*, vivimos como aforismos vivientes apartados de la sociedad de los hombres" [12]. "Ser arbitrariamente se llama esto... Cuando uno no se entiende a sí mismo a capricho,

[11] En la historia de las teorías filosóficas, esta actitud está representada por Aristipo, Epicuro y, especialmente, por el "Estadio estético" de Kierkegaard.

[12] Kierkegaard I, 200.

ya no se goza inmediatamente... Se goza de algo puramente accesorio, se contempla la existencia toda como accidental y se deja fracasar en ello su realidad... Se erige algo totalmente accidental en absoluto..." [13]. En la contemplación se desarrolla una reflexión ilimitada, una dialéctica variada, pero facultativa, ad hoc, que no tiende a la totalidad.

Tal autoconformación requiere una *disciplina del gozar*. Éste no es abandonado a sí mismo, más bien, con ayuda de consideraciones psicológicas, es ordenado, fomentado e inhibido de modo que puede continuar existiendo. Es necesaria una técnica de vida. Para que pueda evitarse el aburrimiento, es necesaria la riqueza: accesibilidad a todo, admisión de todos los contenidos y capacidades, de todos los placeres, alegrías, embriagueces en la periferia, pero sólo por un cierto tiempo; siempre que no sea seriamente. *Contraste y cambio* se hacen condiciones de vida. Se cambian la situación y las impresiones; se cambian, sobre todo, las actividades y funciones. La vida no ha de tener descanso para que no se quede encallada en una u otra parte, en una vivencia, en una tarea, en algo serio. Todo ha de ser resoluble en último término, ha de seguir siendo sin importancia. Se impone una *educación en la falta de sustancia*, en tanto que nos precavemos ante toda decisión, ante todo lo definitivo y necesario. Así se aspira a un estoicismo en cada situación y a una resignación en lo más profundo del ser, que ya no es en absoluto de importancia. Todo lo finito y particular es gozado ciertamente pero, al mismo tiempo, negado, y no por algo eterno y sustancial, sino solamente por la necesidad de mantener en pie la actitud de goce en todas las tempestades. De todas las impresiones y vivencias son preferidas las estéticas como las de menos responsabilidad, las más irreales y, a pesar de ello, tan valiosas. Debido a que nada debe ser tomado de una manera absoluta, ha de ser evitado, hay que estar totalmente en la cosa.

Todo gira, a fin de cuentas, en torno a la *propia personalidad*, cuyos dones y talentos son atendidos y —aunque desprovistos de toda orientación idealista— desplegados como el objeto principal

[13] Kierkegaard I, 267.

del goce. La vida no se centra en una cosa, una tarea, una actividad, una idea, aunque esta vez todo sea puesto a prueba y gozado. Se crea, por ejemplo, una atmósfera personal, una casa, un círculo como formación orgánica en torno al centro de la propia personalidad. Sin ninguna consideración a las razones objetivas, a la justificación, a las necesidades y exigencias de los otros es eliminado lo que no cuadra en esta atmósfera personalmente determinada o no cuadrará más. Todos los contenidos objetivos, todas las tareas, todo lo que puede llenar el alma y el espíritu de los hombres juega un papel, pero el hombre nunca es tocado interiormente por ello, nunca es obligado a algo, a la fidelidad, a la consecuencia, a la entrada en acción objetiva —a lo sumo goza, cuando viene el caso, en la abstención objetiva de toda consecuencia un sentimiento de fidelidad, sin ser obligado por ello; un sentimiento de la actividad sin sacar en absoluto consecuencias para su obrar real. Así, poco a poco, por la vía de la entrega abierta al goce, en una fijación de centro egoísta, se llega a un "hombre de cultura" sin determinaciones.

b) En lugar de plenitud y anchura de la individualidad personal puede llegar a ser lo principal algo general, impersonal en sus pretensiones. Pero en este proceso, la meta está puesta en la persona, la cual quiere alcanzar su dignidad, mediante un obrar justo, en justificación objetiva, o la paz sosegada de su alma. Si la actitud de goce es camino de la disciplina, la actitud estética es el medio para llegar a ser, por medio de negaciones, aquel algo personal puntual que sólo tiene dignidad por obediencia a lo general. Las formas que pertenecen aquí son el *hombre cumplidor de sus deberes* y el *estoico.*

El hombre cumplidor de sus deberes es ascético, porque desconfía de todas las inclinaciones que para él sean meramente individuales y, por ello, arbitrarias y accidentales. Él aspira a principios e imperativos éticos evidentes y de validez general bajo la negación de goce, alegría, hilaridad; a la meta de la validez general y racionalidad plenas. Es severo, regular, consecuente, disciplinado, pero se permite —sin goce en el placer— lo que corresponde a los principios y a las necesidades de la vida. Apaga lo que es perso-

nal para llegar a ser un ejemplar de personalidad humana general. Para su autoperfeccionamiento se vuelve a los contenidos de cultura: Ciencias, arte, etc., sin necesidad de ello y sin fuerza para crear. Los contenidos aislados del deber, los imperativos, aquello que según los principios es "necesario", "natural", pueden ser muy diferentes, sin variar este tipo en la forma de su autoconformación. Estos contenidos pueden, por ejemplo, estar condicionados liberal, religiosa o éticamente —ilustrativa y modernamente—. Aquí pertenece también la conformación del "sí mismo" a hombre de éxito, capaz de rendimiento; a aparato utilizable bajo puntos de vista utilitarios. Partiendo de una tendencia económica ilimitada se fomenta la exactitud y carácter científico, la racionalización, la fidelidad al deber y la exactitud se desarrollan a un ideal de vida en general.

El *estoico* tiene, pues, como meta, solamente, la tranquilidad del ánimo, la felicidad de la tranquilidad del ánimo. Ambientado en la satisfacción del sí mismo, quiere, sobre todo, ser independiente, ya sea por renuncia total, ya sea por la conciencia constante de la superfluidad de todas las cosas. No puede sufrir por nada, porque para el sufrimiento es necesario no solamente el destino, sino también él mismo: Pero él mismo se coloca en la actitud del que no desea ni necesita nada que no dependa de él; deja pasar todo para vivir, para tener placer, para gozar sin participación. Para él la felicidad radica en la relación de pretensión y satisfacción. Si el destino es tan poco favorable que la realización de esta actitud ya no es posible realmente para los fines de felicidad y tranquilidad del alma, entonces no queda otra cosa para él que el suicidio. El recurso del suicidio es la característica de todos los tipos de la absolutización del "sí mismo", de la falta de responsabilidad para un todo. En esto coinciden esta independencia estoica y el esteticismo epicúreo. A fin de cuentas no se trata del mundo, de la actividad, de la conformación. El hombre que se forma responsablemente y el que tiende a la totalidad, arriesga su vida, pero no la toma para sí.

El epicúreo cultural, el hombre cumplidor de sus deberes y el estoico absolutizan caras de la autoconformación plástica que lle-

va en sí todas estas actitudes particulares, pero en curso viviente. Ella misma no puede describirse, en cuanto a su contenido, de la misma manera que la vida. Sólo los productos de la vida pueden comprenderse: Así como el anatomista describe los tipos de células y tejidos, los huesos y los órganos, el fisiólogo, las funciones particulares (todo ello en sí no es vida, sino que la vida misma produce esto que como aislado es algo muerto), así también el psicólogo describe solamente secreciones y entumecimientos, por decirlo así, factores aislados del movimiento, sin olvidar, que el alma viva es todo esto en uno y más.

Los tipos de la autoconformación pueden ser no sólo absolutizados aislando, sino también *formalizados*: Los tipos de la actitud reflejada tienen todos como forma: una autodisciplina, un cuidado de la medida, economía de las fuerzas, reflexión, saber esperar, en una palabra, el dominio de sí mismo. Este algo formal, común con lo heterogéneo, se autonomiza, se convierte en rutina, en violencia de sí mismo sin contenido y sin meta fuera de esta soberanía formal. El contenido se hace accidental, cambiante, incalculable. En la actualidad es formulado por el interesado la mayor parte de las veces estéticamente. Pero este encumbramiento de la autodisciplina lleva a formas acuñadas que actúan de una forma completamente impersonal, insustancial, imprevisible. En ellos mismos se revelan las fuerzas sustanciales y dejan surgir, finalmente, personalidades rotas, torcidas; permiten, por fin, que dominen sorprendentemente las mociones e instintos más primitivos. Pues a estas personas disciplinadas les falta la auténtica autoconformación. La disciplina formal, a lo sumo, puede ofrecer al carácter un estilo, que llega a ser constante, pero es precisamente un estilo dado a sí mismo, una cosa hecha; aun cuando llegue a ser una segunda naturaleza.

Además, la actitud estética que es un elemento en todos los tipos de autoconformación, sigue un curso hacia la formalización total: En la naturaleza plástica, la ascesis es un medio de disciplina y fuente de la fuerza, o una consecuencia inevitable de acuñación positiva en orden a orientaciones siempre particulares. En el santo se origina una ascesis total de su amor, de su autoentrega, de su ca-

mino hacia estados de conciencia más elevados. En el epicúreo, la ascesis se convierte en la renuncia inevitable, y la negación de sí mismo llega a ser un medio de goce. En el estoico, la ascesis es la negación intensa de todo lo individual, para no ser estorbado ya por ello, para no sufrir ya más por su causa. Finalmente, la ascesis en cuanto negación por la negación, en cuanto absolutización de la mera negación se convierte en una forma típica del nihilismo.

Frente a todas las formas derivadas, la autoconformación viva y total es lo sustancial y lo que une las oposiciones parciales. Lo "propio" de la autoconformación es una síntesis de lo objetivo y de lo subjetivo, de lo general e individual, de lo accesorio y necesario, de lo dado y de lo querido. Lo último, lo irracional en los actos de la autoconformación personal lo llama Kierkegaard: *elegirse a sí mismo*. Kierkegaard ve este elegirse a sí mismo como un afecto libre de lo meramente casual, como la vida en lo concreto, que existe para nosotros sólo temporalmente y como historia, en contraposición a la existencia de los virtuosos héroes griegos y del místico que se aíslan, llegan a ser abstractos e intemporales. El elegirse a sí mismo vivo está en dependencia con la realidad. Sólo de una forma paradójica puede formularse cómo aquí el destino y libre elección llegan a una síntesis: "El individuo se hace consciente de sí mismo, en cuanto este determinado individuo con estas dotes, estas inclinaciones, estos instintos, estas pasiones, bajo el influjo de este ambiente determinado, como este producto determinado de un determinado medio ambiente. Quien de esta forma se hace consciente de sí mismo, acepta todo esto junto bajo su responsabilidad. No vacila en si debe tomar lo particular o no; pues sabe que se pierde algo muy superior, si no lo hace. Se encuentra pues, en el momento de la elección, en aislamiento completo, pues él se desprende de su alrededor; y sin embargo, en ese mismo momento está en absoluta continuidad, pues se elige a sí mismo como producto, y esta elección es una elección libre, de modo que puede decirse de él, en tanto que se elige a sí mismo como producto, que se produce a sí mismo" [14].

---

[14] Kierkegaard *W. W.* II, 215.

La autoconformación, que radica en que el hombre se elige a sí mismo, es totalmente concreta: En el acto vivo de la elección del *sí* o del *no* decide definitivamente; pero, en cuanto autoconformación general, se escapa a la formulación, no se deja expresar en recetas. Nunca ignora lo general, pero lo encauza en la actividad transcendente de un "sí mismo". Por ello, está referida a la profundidad y seguridad de los impulsos vivos, cuyas consecuencias está dispuesto a aceptar el sí mismo, y también a llevar su responsabilidad. Pero debido a que el hombre se aleja continuamente de estas fuentes, cae desde la altura del todo en existir viviente a lo cotidiano, por eso precisa de ayuda. Ésta la presta, de una parte, la evolución ilimitada de la autorreflexión en el autoexamen y en el querer hacerse transparente; de otra, la ética de los principios e imperativos formulados que, en cierto modo, como aparato defensivo, ayuda por encima de la debilidad y matidez en la que el hombre, como un todo, fracasaría y desaparecería.

3. *ACTITUD REFLEXIVA E INMEDIATA: EL MOMENTO*

Cuando más racionalmente se realiza la autoconformación del hombre, tanto más aumenta la inclinación a hacer cada vivencia del momento, cada realidad temporalmente determinada medio para otra cosa; para un futuro o para un todo. Con frecuencia vivimos reflejadamente más en el pasado o en el futuro; el presente tratamos de eludirlo. De esta forma, frente a las actitudes reflexivas se originan actitudes oposicionalmente matizadas ante la realidad del momento (ante el presente concreto, ante el autovalor de todo momento, ante lo inmediatamente real). De la conciencia de un todo, que es de lo que se trata, surge la problemática del curso del tiempo en el que la vida del alma está sujeta. Ya que esta alma existe siempre sólo en el tiempo, es también solamente fragmentaria y finita. Pero parece como sí, en conciencia y vivencia de la infinitud del momento, pudiera trascender al tiempo. En todo caso, precisamente la vida temporal que siempre, en cuanto momento actual,

está ahí sólo de una forma real, se hace problemática para la autorreflexión en la oposición de existencia objetiva temporal e intención a eternidad e intemporalidad. Para poder ver psicológicamente las actitudes desde este plano, la vida precisa antes de una actualización de los posibles conceptos de tiempo. Cómo son realizados estos conceptos de tiempo, cómo son vividos, es una característica de las posiciones de concepción del mundo.

Digresión. *La reflexión sobre los conceptos de tiempo.*

a) *Reflexión histórica:*

Platón [15] vio claramente la esencia maravillosamente paradójica del momento: El paso de lo uno a lo mucho, del movimiento al reposo y a la inversa, propiamente es algo inimaginable. Este paso tenía que ser un tiempo en el que algo no se mueve ni está en reposo. Pero ¿no pude darse realmente este tiempo? El paso es el momento. "Pues lo momentáneo parece indicar algo de tal naturaleza que a partir de ello algo pasa a uno de los dos estados. Pues del reposo, mientras perdura, nada pasa, ni tampoco del movimiento del ser movido, sino que *este modo de ser maravilloso, el momento,* está entre el movimiento y el reposo como esente *fuera de todo tiempo,* y para él lo movido pasa a reposo, y lo que está en reposo a movimiento... Pero si pasa, pasa el momento, de modo que en tanto que pasa no es en ningún tiempo, y entonces ni se mueve ni reposa". Platón concibe, pues, el momento como intemporal. El momento no es el átomo del tiempo, sino el todo de las oposiciones.

Esta idea que concibe el momento como una paradoja, reaparece en Aristóteles y, a través de él, en Giordano Bruno. Bruno [16] llama al momento el "*eterno presente del tiempo*". Afirma con Aristóteles, que la eternidad es un momento y todo el tiempo no es otra cosa que un presente. En el momento se nos da todo el tiempo o la eternidad. El tiempo en verdad y en esencia no es otra cosa que continuo presente, momento eterno.

Kierkegaard [17] ve, a su vez, en el momento la *síntesis de lo temporal y de lo eterno*. Representa al momento como algo que ha recibido su sentido por primera vez con el cristianismo. De la paradoja platónica dice: "El momento sigue siendo sorda abstracción atómica" El momento, hecho por

[15] Platón, *Parménides*, 156 (según la traducción de Schleiermacher).
[16] Bruno, *eroici furori* (traducción de Kuhlenbeck).
[17] V, 78-90.

Platón categoría del paso en general, lo ha elevado Hegel, en cuanto tal, a principio rector en la lógica. Pero el paso en lo lógico carece de razón. La palabra "paso" "tiene su patria en la *esfera de la libertad histórica,* pues el paso es un estado y es real". El momento es un existente y no como el "paso" una relación en el mundo de los conceptos. Todas las esferas históricas, es decir, lo existente, y todo saber que se mueve dentro de un presupuesto histórico (como, por ejemplo, la dogmática cristiana) poseen el momento. "Esta categoría es de la mayor importancia para la delimitación frente a la filosofía pagana y frente a una especulación igualmente pagana en el cristianismo mismo". En la esfera de la libertad histórica el paso es *un estado en el que lo nuevo hace su aparición de un salto.*

Si nos representamos el tiempo como una sucesión infinita, en tal caso éste es para la representación solamente un presente infinitamente sin contenido. Ningún momento es realmente presente —falta el pie para una división, un presente en la sucesión infinita—, y en esta medida no hay en este tiempo ni presente, ni pasado, ni futuro. Frente a esta representación dice Kierkegaard: *Lo presente no es en absoluto el concepto del tiempo,* por mucho que —como a la sazón— sea pensado como algo infinitamente sin contenido, como un infinito languidecer. *Lo presente* es más bien *lo eterno.* Para la representación lo eterno es lo presente infinitamente lleno de contenido. "En lo eterno no puede reencontrarse la distinción de lo pasado y de lo futuro". Existe, pues, una oposición de conceptos: De una parte, el tiempo como sucesión infinita; "la vida, que es en el tiempo y que pertenece sólo al tiempo, no tiene *presente*". De otra: "Lo presente es lo eterno, o mejor: lo eterno es lo presente, y esto es lo lleno de contenido". La palabra "momento" puede, pues, tomar incluso significación contrapuesta: como lo momentáneo, que no tiene pasado ni futuro, designa la imperfección de la vida material. Como lo presente, que no tiene ningún pasado, ni ningún futuro, designa la perfección de lo eterno. La exclusión abstracta de lo pasado y de lo futuro lleva al mero momento, a lo vano de la temporalidad finita de lo material. "Si, por el contrario, deben tocarse el tiempo y la eternidad, esto sólo puede acontecer *en el tiempo,* y ahora estamos ante el momento". "Así entendido, el momento no es propiamente un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo".

El momento es un átomo de la eternidad, pero no la eternidad misma. "El momento es aquel equívoco en el que tiempo y eternidad se tocan el uno a la otra y, con ello, se establece el concepto de la *temporalidad,* en la que el tiempo quiebra constantemente la eternidad y la eternidad penetra constantemente el tiempo". Aquí contiene un sentido pleno lo que es

diferenciado, en oposición a la sucesión finita y vacía del tiempo, como presente, pasado y futuro. El modo cómo sea determinado el "momento", es decisivo para la concepción de lo eterno, de lo pasado, de lo futuro. Kierkegaard ve tres tipos:

1. El momento no es; lo eterno aparece hacia atrás como lo pasado, como en la anamnesis platónica de las ideas contempladas anteriormente. "Cuando ordeno a un hombre caminar sin darle dirección y objetivo para su caminar, entonces su camino aparece también detrás de él como lo caminado".

2. Si el momento está puesto, pero sólo como *discrimen*, en tal caso lo futuro es lo eterno. Ésta es según Kierkegaard la concepción judía. Lo futuro es lo "incógnito" en lo que lo eterno, que es inconmensurable para el tiempo, quiere, sin embargo, mantener sus relaciones con el tiempo.

3. Si está puesto el momento, entonces es lo eterno, y esto es entonces, al mismo tiempo, lo futuro, que vuelve de nuevo como lo pasado. Esto está pensado cristianamente. "El concepto en torno al cual gira todo en el cristianismo, lo que renovó todo, es la plenitud del tiempo; pero ésta es el momento, como lo eterno, y, sin embargo, esto eterno es al mismo tiempo lo futuro y lo pasado".

b) Los pensamientos referidos se mueven en varios sentidos heterogéneos, cuya separación, bajo inclusión de otras posibilidades, da como resultado el siguiente *conjunto*:

1. El tiempo es concebido como un espacio vacío, de un modo *puramente cuantitativo y objetivo*. Pasado y futuro están separados por el presente que es un mero límite, un punto. Este tiempo objetivo es medido objetivamente, sirviendo de base un momento cualquiera elegido arbitrariamente. Este tiempo es forma vacía, puramente cuantitativo; es el tiempo del físico y sólo es como un elemento en la representación del tiempo de nuestra vida.

2. *La vivencia del tiempo fáctica* se hace psicológica, pero formal y en orden a su relación cuantitativa, analizada *experimentalmente*, en tanto que la norma del tiempo objetivo, es puesta en la conciencia inmediata del tiempo en sus diversas formas. Resulta lo natural que el momento temporal objetivo, psicológicamente, no existe en absoluto, más bien la vivencia del momento temporal mismo es un acontecer que, objetivamente considerado, tiene duración.

3. *Epistemológicamente*, el tiempo es concebido, a través de Kant, como una forma de concepción subjetiva, en la que nosotros, inevitablemente, vemos todo lo objetivo: El tiempo tiene, ciertamente, realidad em-

pírica pero ninguna existencia en sí, más bien es la forma de la existencia objetiva en nuestra disociación sujeto-objeto.

4. *La dialéctica formal* de los conceptos del tiempo comienza con el pensar de Platón. El momento es la paradoja, como el paso a ser y, sin embargo, a no ser. El momento, en cuanto mero momento temporal que desaparece, es la oposición absoluta a la eternidad y, precisamente por ello, conforme al principio de la coincidencia *oppositorum*, está en próximo parentesco con la eternidad.

5. *El momento, pensado como pleno de contenido* es la fuente vivida de lo único, del salto, de la decisión. Contiene en su responsabilidad lo intemporal, es, en cuanto acontecimiento, lo irrevocable. Es el medium de lo histórico en contraposición con las separaciones claras y las oposiciones intemporales de las meras formas conceptuales. Es lo impenetrable, infinito, absolutamente pleno, el medium de las crisis y creaciones.

6. La *metafísica* del tiempo se mueve en imágenes y pensamientos que anulan el tiempo en favor de lo eterno, que no es intemporal como las formas transcendentales, que no es la sucesión ilimitada de lo temporal, la vacía eternidad, sino la *eternidad* llena; un concepto irrepresentable, absolutamente paradójico hacia el cual es orientada la intencionalidad por diversos caminos. La rueda pirotécnica, que gira con asombrosa celeridad, aparece como círculo en reposo e ilustra el reposo del movimiento más rápido, la eternidad en la totalidad del curso infinito del tiempo. Mohammed que peregrina por mundos enteros entre el comienzo y la consumación de la caída de un jarro, ilustra la infinitud del momento. Desde el plano opuesto, ilustra la irrealidad del tiempo la historia del durmiente, que cree haber dormido un momento y ve que han pasado miles de años. La simultaneidad de lo separado temporalmente, tal como se da en las representaciones del presente simultáneo de todos en los reinos espirituales del cielo y del infierno, ilustra la eternidad. Todas estas imágenes incluyen de nuevo en sí, inevitablemente, la mera sucesión, la temporalidad que debe ser destruida precisamente por ellas. Pueden mostrar, pero no demostrar propiamente. Todas tienen lo peculiarmente fascinante de las representaciones y conceptos paradójicos, que surgen en los límites de nuestra existencia.

La consideración de aquello que se ha pensado sobre los conceptos del tiempo se satisface con la intuición del carácter problemático del momento. Es inconcebible el modo como es vivido el momento, porque en él hay infinitud; pero mirar hacia él, enseña a vislumbrar algo esencial de la actitud vital del hombre. Para ver

la vida del hombre, teníamos que ver cómo vive el momento. El momento es la única realidad, la realidad absoluta en la vida anímica. El momento vivido es lo último, con valor natural, inmediato, vivo, el presente en persona, la totalidad de lo real, lo único concreto. En lugar de perderse desde el presente en el pasado y en el futuro, el hombre encuentra la existencia y lo absoluto, a fin de cuentas, sólo en el momento. Pasado y futuro son abismos oscuros, inciertos; son el tiempo sin límite, mientras que el momento puede ser la anulación del tiempo, el presente de lo eterno.

Pero el momento es considerado igualmente como lo vano, lo fugaz; como aquello que no importa, como el mero medio que hay que sacrificar a un futuro, como un momento del tiempo en el decurso ilimitado del tiempo, como lo que siempre se desvanece solamente.

Ambas cosas son, psicológicamente, verdaderas, pero con la palabra momento, se designa, bajo conceptos de tiempo formales, algo totalmente heterogéneo en lo idéntico a saber, lo lleno y lo vacío. El *átomo del tiempo* no es nada, el *momento* lo es todo. No en todo tiempo tiene el hombre la vivencia del momento, la mayoría de las veces pasa solamente por momentos del tiempo, que sirven a otro.

Pero si ahora, en la actitud autorreflejada, se contraponen las pretensiones a considerar el momento como indiferente, y a la inversa, el verlo como totalidad, esta oposición es un equívoco. Psicológicamente hay dos parejas de opuestos diferentes: primero, la actitud viviente está en el presente frente a la subordinación de todo lo momentáneo a un *futuro* imaginario; segundo, el enaltecimiento epicúreo, estético, del momento desprendido y las actitudes que en el momento están dirigidas a un todo, están frente a frente. Esto lo vamos a exponer más detalladamente.

1. La actitud racional-reflexiva que, en favor de cualquier futuro —el cual a su vez, cuando existe el momento, sería un estado real, momentáneo— ve todo lo presente como un medio, emplea cada momento al servicio de un rendimiento que hay que lograr en el futuro (por lo demás menospreciado), deja alimentarse toda vida del futuro, engaña al hombre en el presente, lo hace inca-

paz —cuando se logra de nuevo esperar aquello a cuyo servicio se puso todo— para comprender y vivir lo logrado como realidad autónoma. Siempre lo presente es contemplado de nuevo en consideración al futuro, la vida y la vivencia aniquiladas siempre como mero medio. Jamás se trata de una penetración conforme a la vivencia del presente y de la meta, sino que el presente es vivido como medio en el sentido técnico, destruido, entregado en la esperanza de lo que se ha de lograr. Esto que se ha de lograr tiene, por naturaleza, un carácter siempre finito, ya se trate ahora de un rendimiento, un cargo, una recompensa, una vida en el reino celestial. Frente a esta coacción de toda vivencia en favor de aquendidades imaginarias por lo invividas, la pretensión oposicional se orienta: vive en el presente valioso absolutamente en sí, no te engañes en lo sustancial en favor de un futuro, no dejes nunca ser mero medio a la realidad inmediata; en una palabra: ¡vive! Así describe Dilthey la pretensión de Lessing: Frente a una disposición de ánimo que gasta la vida, al igual que una materia preciosa, día a día en planes y esperanzas, como si pudiera hacer cada momento presente medio para un futuro; llénate con el valor autónomo de cada día.

2. Se trata de algo totalmente distinto en la pretensión de la autosatisfacción de la vivencia momentánea que debe estar acabada y consumirse en el presente temporal, en la pretensión del epicúreo y del esteta: no hay seguridad para el día próximo, hay que aprovechar todo goce; más allá del gozar, el momento sólo tiene un sentido imaginario que engaña, lo mimo que el hacer del momento un medio para el futuro. *Carpe diem.* Frente a esto están, como fuerzas positivas que no tienen ningún parentesco con aquel engaño en favor de un futuro, las actitudes a las que se refiere Nietzsche: "La desconsideración de lo presente y momentáneo está en la esencia de la gran naturaleza filosófica". En esta realidad plena, que se siente totalmente conmovida, importa encontrar el camino hacia lo infinito, ideal, sustancial; trascender vivencialmente la realidad tomada en posesión totalmente, sin perderla. El mero presente sensorial-real no puede dar plenitud y satisfacción a esta actitud. Mientras que la actitud epicúrea y racional-reflexiva están

y no están en el presente, porque piensan en un futuro separado o en lo vano del todo, esta actitud, en una participación total, ve a través de la realidad. Quien no vive plenamente en la realidad y la aprehende, no puede llegar a lo infinito como vivencia plena, y toda realidad momentánea, toda realidad determinada temporalmente es un material (no un medio) para hacer inmanente lo infinito (entendido vivencialmente). Pero esta actitud hacia lo infinito precisa de cierta ilustración. Nosotros la llamamos actitud entusiástica y la caracterizaremos en el capítulo próximo.

La oposición descrita está certeramente indicada en las formulaciones de Kierkegaard. El epicúreo dice, por ejemplo: "Si únicamente acompañamos, si bailamos solamente una pieza en el torbellino del momento, hemos vivido; somos envidiados por los otros desgraciados que se precipitan de cabeza en la vida... así hemos vivido, pues qué mayor valor tiene una vida que los efímeros encantos de una jovencita" [18]. A éste se le responde: "Si predicamos el momento, sustituimos de la mejor forma la eternidad por puros momentos... la angustia de la eternidad hace del momento una abstracción" [19]. El epicúreo puede gozar el momento solamente como algo único y desprendido, el orientado a lo eterno puede experimentar el momento como repetición y en perpetuidad [20].

El momento es el médium para toda actividad y, por ello, infinitamente variado en formas, desde las más pobres hasta las más ricas, desde las más simples hasta las más complicadas. Todo lo que llega a ser verdaderamente vivo en nosotros forma parte del momento, procede de una u otra forma del momento. Para el observador existe el momento *inmediato*, irreflejado que no conoce todavía la oposición de momento del tiempo y momento de inmediatez y reflexión. Aquí no hay problemática del momento ni afección de la capacidad de poder ser momentáneamente. Sólo la *reflexión* anula la inmediatez de tal momento que no es todavía real, sino indiferenciado. Por de pronto está inclinada a declarar ense-

---

18 Kierkegaard, *W. W.* V, 102.
19 Kierkegaard, *W. W.* V, 151.
20 Kierkegaard II, 108, 116, etc.

guida el momento como algo vano, a subordinarlo como momento del tiempo meramente particular, indiferente a la larga duración del curso del tiempo. Ahora se originan los estados en los que el hombre se anhela de nuevo a sí mismo conforme a la plenitud del momento, pero también sólo ahora está ahí el momento como algo positivo; sólo ahora existe, a causa de la reflexión, una afirmación propia del momento, una comprensión de su infundamentalidad, de su infinitud, de su fuerza creadora. Así, la vida es vivida, a menudo, con la conciencia de que lo que importa es el momento, se trabaja, se reflexiona, se rinde, se arriesga con la conciencia de la preparación de aquellos momentos, cuya cualidad y significación, sin saberlo, llena el alma esperanzada. Así después, la vida anímica es un palpitar en el que las cimas más altas son raros momentos, las depresiones meros momentos del tiempo como medio. Entre ambos se extienden todos los grados de la actividad y de la cercanía a lo infinito con la tendencia a no dejar en lo posible en ninguna parte meros momentos del tiempo que están absolutamente vacíos y son solamente medios. A causa de tales experiencias, a través de la reflexión, el momento llega a ser, finalmente, más que todo el curso ilimitado del tiempo; es vivido como más allá del tiempo, como lleno y saciante. En el momento está vivida subjetivamente la actividad simple de la vitalidad y la fuerza viva de aquello que, como idea metafísica, se da una expresión objetiva insuficiente y abstracta. Solamente lo que de esta manera es vivo en el momento, existe en general. Pero todo el inmenso mundo de la reflexión llega a ser base y materia para llenar el momento con nuevas fuerzas; tiene sentido para el hombre viviente, solamente, en la medida en que ella realiza esto también de una forma real.

Para la comprensión de la naturaleza psicológica del momento la cual solamente puede transcribirse, pero no determinarse, es conveniente tener en cuenta ciertas *anormalidades en la vivencia del momento* que nos indican drásticamente, mediante una imperfección, lo que otras veces existe, pero no es percibido en su naturalidad. Estas anormalidades se refieren, en primer término, a la actividad inmediata dentro de las esferas vitales, pero también, aunque problemáticamente, dentro de las esferas de reflexión.

Janet[21] ha descrito como "fonction du réel" la correspondencia de una serie de fenómenos que son frecuentes en las personas nerviosas: mientras que pueden ocuparse sin trastornos con lo pasado, con los contenidos de la fantasía, con lo abstracto, son incapaces de sacar conclusiones reales, de superar la angustia del momento, de estar atentos a la situación concreta, de vivir, también subjetivamente, como real el mundo real presente que perciben objetivamente. Se originan los estados curiosos en los que a los hombres aparece todo lo percibido como irreal, ellos mismos aparecen como irreales (no para el juicio, que permane intacto, pero sí para la vivencia). Los afectos e instintos no están en correspondencia con el presente real, sino inadaptados, ausentes, como si existiera una disociación de dos mundos. La "apercepción penosa del momento" los trastorna siempre que adquieren conciencia objetivamente de una realidad que es importante; de un momento como presente. Efectivamente les falta para ello "el sentido práctico". Janet resume muchos de los fenómenos como expresión de la falta de capacidad para la "presentification" del percibir, del placer en el momento, del sentimiento del momento.

No se trata aquí de una "enfermedad", sino de un alto grado de aquello que hay dentro de cada hombre. El momento tiene en sí, por ejemplo, un instante de angustia. Siempre obra y vive sin angustia, sin percatarse; sencillamente como una máquina, seguro, como si no ocurriera nada; está, ciertamente, "sano", pero está privado de aquella reflexión que vive primeramente momento y momento temporal como oposición, que es, en primer término, presupuesto del espíritu y de la vida. En esta vida del momento se encuentra la fuerza sintética más intensa; Kierkegaard la llama salto cualitativo, porque lo nuevo nunca puede comprenderse, no puede ser seguido en transiciones sino que está ahí; esto nuevo no es, por ejemplo, lo nuevo de algo objetivo, sino también toda resolución real que es solamente subjetiva y permanece siéndolo.

Simbólicamente, el *momento* se deja comprender como *capaz de ampliación* desde los círculos reducidos de la realidad sensorial

[21] Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, París, 1911

presente hasta los círculos infinitos del presente religioso o metafísico. En ambos extremos se vive muy vivamente el presente, pero cuanto más ampliamente están trazados los círculos del espíritu, tanto más intensas son las exigencias del espíritu para consigo mismo de ser lo más amplio presente, momentáneamente y de poseerlo. Así, se origina una tensión entre la necesidad material-presente de la situación y el impulso a realizar lo más amplio. Y el momento fracasa continuamente por el poder del presente material. La fuerza que lo espiritual, que es tan fácilmente asequible en forma abstracta como saber, desear decir, tiene psicológicamente de hecho en el hombre, se muestra solamente en la certeza y seguridad en la que lo espiritual es inmanente al momento. Esto es tan raro —el presente material, el necesitar, el llamado temperamento, los afectos en su desprendimiento del todo, el cansancio, etc., limitan y estropean continuamente las fuerzas— que un fenómeno de este tipo actúa en nosotros siempre de modo fascinante. Schopenhauer es aquí tolerante y poco esperanzador, cuando dice:

"También en el ánimo más firme penetra violentamente el mundo exterior que nos es inmediato con su realidad intuitiva... Lo que da al mundo exterior y a la realidad visible su gran poder sobre el ánimo es la cercanía e inmediatez del mismo. Así como la aguja magnética, que es mantenida en su dirección mediante la acción unificada de fuerzas naturales muy repartidas que rodean toda la tierra y, sin embargo, puede ser turbada por un trocito de hierro, si se le aproxima mucho, así también, a veces, incluso un espíritu fuerte es puesto fuera de sí y perturbado por acontecimientos y hombres insignificantes, cuando actúan sobre él muy de cerca".

Esta serie muestra los grados del poder que la capacidad del espíritu puede obtener en el momento y conservar. Tal serie es cruzada por la anterior que mostraba los grados de la realidad vivida del placer espontáneo en la realidad y de la fuerza de resolución. Ambas series coinciden tan poco, que observamos, por ejemplo, que algunas personas nerviosas, que poseen en el grado más reducido la "fonction du réel", sin embargo, cuando la presión de la situación externa (por ejemplo, en una catástrofe marítima) exige de ellos auna actuación inmediata, muestran precisamente una rara

capacidad y seguridad de su naturaleza humana y hasta una capacidad de resolución asombrosamente rápida. Aquella cercanía inmediata y poder del presente material en los casos aislados no perturba precisamente a aquellos que en las demás ocasiones no pueden llegar nunca bien al "momento" como a lo real.

C. LA ACTITUD ENTUSIÁSTICA

La actitud entusiástica se edifica sobre las actitudes anteriormente descritas conforme a las posibilidades. Se traspasan todos los límites; la mirada y la reflexión se vuelven hacia lo *ilimitado*. Lo ilimitado es la denominación negativa de algo que, vivencialmente, es lo únicamente *sustancial* frente a todo lo relativo, limitado, contrapuesto al individuo. En la actitud entusiástica, el hombre se siente a sí mismo en su sustancia más íntima, tocado en su esencia o —lo que es lo mismo— se siente conmovido por la totalidad, por lo sustancial, por el ser del mundo. Así aparece —aquí como descripción de la vivencia— una relación íntima entre lo esencial del objeto y sujeto y una actitud que parece tener cercano parentesco con el hundimiento místico en su anulación de la disociación sujeto-objeto. Cierto que lo místico es un elemento de la actitud entusiástica, pero el entusiasmo permanece, en conjunto, *dentro de la relación mantenida sujeto-objeto*, y el entusiasmo es un *proceso de movimiento*. Por esto existe una oposición radical entre la *plenitud mística* y la *aspiración entusiástica*. En el estar lleno, tal como se describe en el éxtasis del místico o en su estar sumergido contemplativo, existe una satisfacción plenamente pasiva, un sosiego y apartamiento intemporales. En el aspirar entusiástico, por el contrario, la mirada, llena de anhelo y de impulso, es apartada del estado momentáneo. El alma se mueve insatisfecha, sin descanso, pero, al mismo tiempo, plena y arrebatada por lo contemplado, vive recaídas y un nuevo resurgimiento. Existe solamente amor entusiástico, por ejemplo, donde hay dualidad, a partir de la cual la tendencia va hacia uno. El amor místico no tiene objeto, la unidad

está consumada, sólo existe una consumación; ya no se ama nada en este sentimiento amoroso puro, sin contenido.

Siempre queda para la actitud entusiástica la característica de que *todo* es puesto *en el todo*, de que el *sacrificio de la propia individualidad* (que vivencialmente es inconcebible a partir de todas las actitudes limitadas) llega a ser natural, y de que aquel estado anímico peculiar vivo, con fuerza, es el que han descrito continuamente los filósofos y poetas como embriaguez, entusiasmo, amor, locura.

En la descripción de la vivencia entusiástica ocupa el punto central la conciencia del ser *total propio*, de la participación total y absoluta, como en ninguna otra ocasión se da, de llegar propiamente hasta sí mismo (no siendo ya este "sí mismo" el individuo empírico), un sentimiento del *hacerse patente*, la conciencia de estar en comunidad con algo absoluto; después, el ser arrebatado hacia una *meta indecible*. Frente a la afirmación de sí mismo en las actitudes anteriores, en tanto que permanecen limitadas y aisladas, está la *entrega*; frente a la separación de caminos, la posición de límites, el traspasar todos los límites; frente a la actividad constreñida a las realidades espacio-temporales, el ver y concebir activo de *valores ultraterrenos en lo terreno*.

Un análisis más cercano, detallando y delimitando, determinará de forma más segura esta actitud entusiástica:

1. *El entusiasmo es algo unitario y tiende a la unidad*. Frente a la variedad de las actitudes delimitadoras y la diversidad de las actitudes entusiásticas (conforme a la materia en la que se traducen), la esencia de la actitud estética es siempre una y la misma. Frente a todas las demás le es común a ella la *fundamentación metafísica*, la inconmensurabilidad en categorías racionales, en utilidad, éxito, mera realidad: El hombre se ofrece como víctima en entusiasmo *sin una finalidad suficientemente determinable* (no sin sentido vivido); se entrega, juzgado conforme a consideraciones acostumbradas, a acciones "sin sentido" Frente a la vida en la tranquilidad de las costumbres tradicionales, sin percibir las oposiciones en el mundo; frente a la vida en la integridad interna en todo

quehacer superficial en las esferas relativas y limitadas, la vida en la actitud entusiástica es escarbada siempre en lo más profundo y, al mismo tiempo, afianzada en el amor y en el odio, en la unión y en la lucha, en la entrega incondicional conservada y aumentada. Frente a la vida ya sea sin sustancia firme, ya sin que sea siquiera tocada esta sustancia, la actitud entusiástica significa, en primer lugar, una *vida despierta,* una vida *en totalidad* y *en esencia.*

La forma de expresión para la unidad del entusiasmo es diferente, según que tratemos de concebir el objeto de la actitud entusiástica subjetiva u objetivamente. Quien deja fluir las fuerzas entusiásticas a partir de las ideas dice: lo *ideológico* en poesía, arte, filosofía, ciencia, vida, es lo común, lo que, por encima de toda la diversidad de las esferas concretas, lleva consigo la comprensión y la afinidad de los hombres. Significa el contacto inmediato de su ser frente al abismo infranqueable que existe entre las actitudes ideológicas y carentes de idea también dentro —y precisamente aquí perceptibles del modo más inmediato— de las esferas particulares, entre hombres que objetivamente hacen "lo mismo". Así como las ideas mismas pueden ser concebidas como fuerzas subjetivas o significaciones subjetivas, así también en el entusiasmo, pese a toda disociación sujeto-objeto, existe al mismo tiempo una unidad de ambos, una relación mutua: en la vivencia es sentido a la vez algo subjetivo, y todo lo objetivo es insuficiente y existe, solamente, en la medida en que es afectado por la fuerza del sujeto.

Que el entusiasmo, por muy variadas que sean sus formas, es en sí algo concordante, encuentra su expresión, finalmente, en la *tendencia consciente a la unidad* que le es propia. En él existe un impulso a relacionar todo entre sí, a enlazar todo, a no dejar nada aislado y disperso, sino a vincular todo a un todo. Lo que, de forma descolorida, es la teoría racional del *mundo único,* de la anulación de las oposiciones, y la pura ilusión intelectual para la unidad, esto mismo existe en el entusiasmo como vivencia y fuerza de la síntesis.

2. *El entusiasmo es hacerse sí mismo en autoentrega.* La autoentrega, el sacrificio del yo, es tan equívoco como equívoco

es el "sí mismo". En cuanto al contenido, la variedad sólo se hace evidente en una exposición de los tipos del espíritu: anticipemos aquí algunas indicaciones. En la autoconformación de la naturaleza plástica vemos la superación del "sí mismo", por una idea del "sí mismo", la cual, sin embargo, no es real, sino como proceso; en la autoconformación del santo, se hace entrega de todo tipo de "sí mismo". Una serie de los tipos de desprendimiento de sí mismo sería:

a) Para conseguir una autoconciencia, el hombre tiene que haberse arriesgado. Él es existente sólo para sí, cuando acepta el riesgo del no ser. Uno de los móviles del duelo en nuestra época hay que buscarlo en esta consideración, que en todo su primitivismo es, sin embargo, algo radical sin lo cual las formas sublimadas de la existencia espiritual autoconsciente flotan en el aire. Quien arriesga su vida conscientemente, vive una libertad peculiar. Este arriesgar la existencia da una nueva conciencia del "sí mismo" propiamente dicho, la cual aprehende entusiásticamente, por ejemplo, el guerrero, que tiene la elección de arriesgarse o de sustraerse.

b) La desesperación de la propia sustancia y de este mundo encuentra un sentido puntual en el sacrificio de sí mismo en la ascesis total y, finalmente, en el suicidio; encontraremos este tipo entre los caminos del nihilismo.

c) El hombre virtuoso cumplidor de sus deberes va a la muerte por la rectitud de los principios e imperativos, pensando poder llevar a la victoria, indirectamente, a lo formal en esta negación de su yo para lo formal. Por este sacrificio de sí mismo tiene la autoconciencia de la buena voluntad en su dignidad peculiar.

d) Frente a estos autosacrificios que, realizados con rigor, conducen indefectiblemente a la ruina, que renuncian sin más a la vida, a la existencia concreta en su realidad en favor de lo "recto", del sentido puntual de algo formal, y, por ello, llevan un camino relativamente rectilíneo, vuelve a repetirse en un grado sublimado el autosacrificio de la aventura, del puro riesgo, no de la ruina segura. El sacrificio de sí mismo es siempre un sacrificio completo, pero activo, conformador; un sacrificio tal, que depende de la reflexión y del éxito y no solamente de la reflexión ineficaz.

Todos estos tipos de autosacrificio están en la forma del entusiasmo. Por muy diferentes que sean, todos tienen en común la actitud entusiástica.

También la actitud entusiástica como amor vive la autoentrega como una autorrenuncia. Gráficamente lo expresan los versos de Dschelaleddin Rumi citados por Hegel según la traducción de Rückert:

La vida se estremece ante la muerte.
Así se estremece un corazón ante el amor,
como si estuviese amenazado por la muerte.
Pues donde el amor despierta, muere
el yo, el oscuro déspota.

Si nos preguntamos a dónde lleva este sacrificio de sí mismo en el entusiasmo, sólo hay que repetir que los caminos aparecen incompatiblemente diferentes en la autoconformación plástica y el tipo del santo. Ambos sacrifican toda forma del yo, el uno en un proceso hacia un "sí mismo" nunca expresable, nunca formulable, de la realidad concreta, de este mundo; el otro hacia algo solamente general, y hacia tipos del "sí mismo" en estados de conciencia superiores ajenos a nuestro mundo. Con ello, todo "sí mismo" es negado de nuevo en el estado superior; si, a fin de cuentas, existe algo y si esto en último término existe, es algo oscuro y, en todo caso, fuera de la realidad de este mundo. Ambos, a pesar de la continua negación, no son nihilistas, en la medida en que parten de vivencias positivas y en la negación de sí mismos, aspiran a algo que —siempre en cualquier esfera— tiene existencia; mientras que el nihilista solamente desea la nada, el no ser ya más. De forma característica, Buda, para quien el enfrentarse cara a cara con la nada es solamente un grado que hay que superar en el camino hacia el Nirvana, considera este impulso hacia la nada, como no ser, como mero deseo de vivir con signo cambiado y como algo totalmente ajeno a él. El puro nihilismo no es entusiástico, sino desesperado.

La paradoja de la entrega entusiástica es que, en esta entrega, el hombre, al mismo tiempo, llega a ser siempre por primera vez un "sí mismo":

> *Y mientras no poseas*
> *este morir y hacerte,*
> *sobre la oscura tierra*
> *serás un triste huésped.*

3. *El objeto está dado al entusiasmo de un modo específico.* La actitud entusiástica está en movimiento hacia algo, pero esto no quiere decir que sea actitud activa, más bien puede traducirse tanto en la actitud activa como en la contemplativa o en la reflexiva. Si llamamos a todo movimiento del alma un tender, la actitud entusiástica es un tender. Sin embargo, este tender puede ser tan completo que el sentido usual del término no sea ya adecuado: se trata de un movimiento que es llamado elevación, auge; un movimiento hacia arriba.

El objeto hacia el cual va siempre este movimiento, por muy infinitamente variado que pueda ser en concreto, está dado de un modo específico: está sumergido inmediatamente en la totalidad del mundo, iluminado por un rayo de luz a partir de lo absoluto y unido con él. En la forma de expresión cristiana: El objeto es visto en Dios no de forma aislada. No es aprehendido como infinito, sino como incrustado en lo infinito. Por ello, la actitud va hacia la totalidad misma. Debido a que este, como tal, no puede ser nunca objeto para la estructura espiritual del hombre, se tiende a él a través de un objeto finito que así se encuentra en un resplandor, o más bien es destello del absoluto mismo. Todo esto es característico de lo vivido; quiere ser indicado solamente así, no como interpretación metafísica. (Aceptar estos conceptos metafísicos de cualquier parte que vengan, parece justificado para la descripción psicológica; son fenómenos expresivos de lo vivido, y lo vivido llega a adquirir relativamente la mayor claridad por medio de estos conceptos, "como si" también metafísicamente fuera así en la realidad, cosa que aquí jamás se decidirá.)

4. *Entusiasmo y realidad.* La actitud entusiástica no puede nunca en modo alguno flotar en el aire, por decirlo así, sino que precisa de una esfera concreta como materia en la que pueda ser efectiva. Se edifica sobre las realidades en actitud activa, contemplativa y reflexiva. El signo del entusiasmo inauténtico es que una negación de todo lo particular, que provoca solamente las características psicológicas externas del estado de embriaguez, se entregue a la fantasía sin materia, sin base concreta, sin penetración de realidades. El hombre se engaña acerca de la realidad con un entusiasmo imaginario —por mera oposición, sin fuerza ideal positiva, o por imitación en el entusiasmo de "segunda mano", o por una necesidad de embriaguez epicúrea, meramente instintiva, análoga a la necesidad de estados místicos o narcótico-químicos—, mientras que el entusiasmo real solamente es posible en comprensión penetrante y vivencia de las realidades mismas. Se trata, por ejemplo, de las ideas en las realidades individuales concretas, no fuera de las mismas. El individuo es ciertamente individuo y no un mero caso, sino que llega a serlo porque lo es en la totalidad, incluso absolutamente.

El entusiasmo siempre único aparece en muchas formas según la materia concreta en la que alcanza la penetración ideológica: El entusiasmo en la vivificación metafísica de la actitud activa, en la lucha en el amor sexual, en el trabajo científico, en la creación artística, en la conformación de la personalidad, etc. En todas partes donde el entusiasmo forma el elemento director por antonomasia, es decir, donde se vive en la realidad y para la realidad y, sin embargo, es arriesgado todo, se puede hablar muy bien de heroísmo: de amor heroico, de lucha heroica, de trabajo heroico, etc.

5. *La actitud entusiástica es amor.* La palabra amor ha sido usada con mucha frecuencia por los pensadores en este sentido. Pero debido precisamente a que en el uso idiomática actual es corriente en un sentido más estricto, del cual en todo caso se deja ver la mayoría de las veces, alguna relación con el otro, se eligió como denominación común la palabra "entusiasmo". Como en todas las actitudes el entusiasmo es lo propiamente vivo, también puede decirse en general que la vida es amor. Lo que caracteriza a aquel

amor, por ejemplo, al eros *platónico*, es al mismo tiempo la característica de la actitud entusiástica. Este eros hay que construirlo intuitivamente y, según las posibilidades, hay que hacerlo inconfundible [22].

a) El amor es algo *universal*; es un movimiento en nosotros a través de todo lo concreto (hacia el mundo objetivo y vuelto hacia nosotros mismos) hacia lo absoluto y total. En este movimiento del amor todo resplandece por decirlo así. No hay nada que no pueda ser incluido en este movimiento; pero no es posible a ningún hombre lograr en sí este movimiento de una forma realmente universal.

b) El amor se deja contraponer a todos los *instintos particulares*. Está emparentado con los instintos en que es dado algo, en que no puede obtenerse por la fuerza, en que, visto desde la voluntad, es material, en que protege, cuida y refrena, en que forma pero no puede ser hecho. También está emparentado con los instintos en tanto que es movimiento. Pero está contrapuesto a todos los instintos en la medida en que vivencialmente, sólo él trasciende al individuo; no es egocéntrico, no es altruista, no es en absoluto individual, no tiene ningún ámbito determinado de objetos empíricos o funciones determinadas del yo. El amor puede traducirse en instintos; abarca e informa los instintos que a través de él obtienen otro brillo y sentido vivido que no les es inherente a ellos mismos.

c) Todo puede ser objeto del amor, pero para el amor todo es *objeto de un modo específico*. Lo específico es:

1. Lo amado —como ya hemos dicho para los objetos de la actitud entusiástica— está vinculado al *absoluto*. Lo amado es visto incrustado en el todo, no como individuo, sino como totalidad. Es visto como algo finito.

---

[22] Para lo que sigue, véase Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Halle 1913.

2. Lo amado, como amado, es algo *valioso*. No es que lo valioso sea amado porque es valioso. El reconocimiento de los valores en vigor como generales y el orientarse según ellos es lo contrario al amor. En el amor todo resplandece, de forma que se hace el valor por autonomasia para el que ama. No son "valores" que sean descubiertos en el amor, sino que en el movimiento del amor todo llega a ser valioso. Es vivido un proceso de alza de valores. Lo valioso es absolutamente concreto, no es general.

3. Lo amado es siempre *individuo*. Individuo es otra expresión para lo absolutamente concreto. La categoría lógica de lo individuo se cumple solamente en el movimiento del amor. Lo que en otras ocasiones es siempre indiferente, es individuo solamente para el que ama como individuo, y para todos los demás solamente como individualidad accidental, como un individuo entre muchos. Para el reconoscente es caso, para el operante medio, para el historiador referencia a valores y construcción, para el lógico ilimitado y por ello inabarcable. El individuo empírico es la infinitud que nunca puede ser agotada por el contemplador. El individuo del amor es una infinitud conmovida que, como tal, nunca llega a ser objeto de la contemplación o del conocimiento.

d) Amor y comprensión. Entre los hombres el amor es, al mismo tiempo, lo que equívocamente se llama *comprensión total*. En la experiencia no existe duda. Es, como si se hubiera encontrado un camino hacia la sustancia absoluta individual, pero no como hacia ella, como hacia una mónada aislada, sino como incrustada en el absoluto en general. Todo comprender psicológico concibe nexos causales aislados, nos presenta objetivamente la totalidad de los nexos causales comprendidos en una construcción de la personalidad. Por muy rica que sea esta imagen, por muy variado que sea el comprender sigue existiendo un abismo entre este comprender, en el que toda relación es algo "general", y el comprender de la totalidad del individuo que sobrepasa todo esto. Esta posibilidad no es objetiva como los objetos del conocimiento. Para el

comprender psicológico objetivo es solamente "idea", hacia la cual mueve el comprender en avance infinito. La comprensión absoluta en la vivencia subjetiva no tiene ni siquiera una lógica en el sentido usual. No necesita poder formularse, puede, en general no comunicar lo propio.

Como el amor, tampoco la comprensión es una conducta en reposo, sino *movimiento*. También está dirigido al absoluto, por ello, en la relación empírica entre los hombres —que en general se desarrollan continuamente— es vivida sólo momentáneamente como en reposo. Entre los hombres, en el tiempo, se manifiesta como un luchar amoroso de las almas entre sí. Se aventuran todos los peligros, no se respetan límites de forma, de costumbre, de derecho, de principios; en cualquier momento es anulada toda distancia, por más que toda vida de convivencia entre los hombres erija y exija siempre distancias. El médium de la lucha no es el médium de lo general formulable, de las objetividades válidas —aunque éstas sirvan también a menudo como símbolo, como expresión vicaria—, sino lo general, que se llama "espíritu". Es un luchar en el que, recíprocamente tocados sin consideración en las raíces del alma, todo es puesto en cuestión, para llegar a la afirmación absoluta precisamente por ello. El hombre sólo no es capaz de comprenderse a sí mismo así, sino solamente con los otros, a sí mismo en los otros, es un proceso de experiencia de las almas de riesgo completo (de quiebra, de alejamiento extremo, de engaño y autoengaño, de ilusionismo vacío, de aislamiento individualista). No se sabe adónde conduce esto y, sin embargo, nos dejamos llevar en todo continuamente por la confianza absoluta en el amor, por esta confianza que sólo hace posible aquellos peligros, sin carecer de amor. En este luchar amoroso no hay motivos del instinto de poder (estos son un peligro, que de momento mata al amor), por mucho que se desplieguen todas las fuerzas y se luche. La meta de este luchar, que es el proceso del comprenderse a sí mismo, permanece siempre en la oscuridad. Se trata de la confianza en el espíritu, la confianza en esta relación permanente de uno para con otro en lo que respecta al absoluto que nunca es poseído, de encontrarse en el elemento de lo esencial, de lo propio. Este amor en el comprender no

hace la vida fácil, sino difícil, más importante por ello. Actúa conformando y disciplinando sobre la personalidad total. Todo lo individual de este comprender amoroso no es específico, lo específico es la actitud básica amorosa, que impide la desviación hacia los intereses de la individualidad empírica aislada, de los instintos de poder, de la mera bondad de carácter, etc.

La *lucha* es una situación básica de la vida. En el mundo como algo finito, el hombre ha de luchar como un ser finito. En primer lugar, la lucha es inadvertida; como mera selección, como adquisición de ventajas a partir de la conducta que no se dirige directamente contra nadie. En segundo lugar, es *lucha por la existencia* (conservación bajo limitación de otros) y *lucha por el poder* (ampliación de la propia existencia); esta lucha es destructora o asimiladora. En tercer lugar, la lucha es un *medio para el amor*. Se lucha no por el poder, sino para arriesgarse interiormente uno mismo y arriesgar a los otros; para que nosotros lleguemos a ser trasparentes y para que lleguemos a ser "sí mismo". Esta lucha del amor no rehuye las crisis. Le amenaza el peligro de que el hombre "por amor" ayude, facilite falsamente, donde solamente un experimentar y aclarar sin consideración estimula el proceso. Aquí, en ayuda falsa, se hace del amor mera asistencia y caballerosidad que significan una superioridad de una parte. Pero el amor, así como existe en la lucha sin voluntad de poder, existe también en la ayuda sin aquella forma de los instintos de poder que, como caballerosidad del superior, pueden ser tan seductores para ambas partes. La lucha en el amor tiene lugar siempre al mismo nivel. Donde cesa la igualdad de nivel, el poder encuentra lugar de una forma u otra, el amor encuentra su fin en favor de una conducta de poder.

Ver que la vida es una lucha es importante para penetrar en nuestra esencia, pero es igualmente importante ver que luchar no siempre es lucha por el poder, sino que también se lucha realmente en el amor y aquí es lucha por la sustancia; que la lucha puede ser expresión de un proceso de intensificación del comprender en el amor. Jesús pudo decir que él no había venido a traer la paz, sino la espada. Epicuro, por el contrario, pudo enseñar: *nihil beatum, nisi quietum*. El maestro del amor predica la lucha; pero el maes-

tro del aislamiento, carente de amor, de todo el mundo predica la tranquilidad. Quien existe en carencia de amor indiferente está en una posición de tolerancia frente a todas las posturas vitales, con tal de que le dejen a él mismo en paz. Quien ama lucha en comprensión bajo carencia de distancia, de impertinencia; pero cuando él es también intolerante, lo es sin autoridad, sin voluntad de poder, pues lo es solamente en un preguntar mutuo conservando un mismo nivel; en lo que toca a la autoridad externa y al poder de los instrumentos de capacidad intelectual y otros, solamente en lucha espiritual-anímica puede lograrse la meta del comprender y de la aprehensión de aquello de lo que se trata propiamente. En lo que respecta al uso del poder, el luchar amoroso es absolutamente tolerante frente a la intolerancia del poder y de las instituciones humanas.

El comprender amoroso, este comprender absoluto del amor es confundido continuamente con otros modos de comportamiento, como, por ejemplo, el comprender psicológico y la compasión. Media un abismo entre estas actitudes, mientras que los fenómenos puramente afectivos en los que aparecen están unidos por pasos. Por ello se insinúa la confusión y existe la tendencia a que el amor se convierta en estas actitudes, al parecer emparentadas. Vamos a exponer expresamente lo que da lugar a esta *confusión*:

1. La *comprensión psicológica* ya caracterizada, el compenetrarse con la ideología de los otros, el comprender objetiviza al hombre, lo hace un objeto entre otros, le roba su absoluta individualidad, todo carácter absoluto en general. Tampoco la comprensión psicológica más elevada es comprender amoroso. Por ello, el hombre, en la conciencia de la sustancia, se opone a la mera comprensión psicológica, si a ello va unida de cualquier modo una relación humana; el hombre lo soporta con calma, porque esencialmente no le afecta, porque no se refiere a él en absoluto. Pero, inversamente, no hay duda de que amor (y odio) ponen en movimiento este comprender psicológico. La comprensión amorosa se manifiesta continuamente en que se objetiviza cualesquiera nexos causales comprensibles, que ahora representan penetración psicoló-

gica. Es más, la comprensión psicológica no va muy lejos sin amor y odio, sólo puede reproducir, no ver por primera vez. Lo que es expresado psicológicamente, aprehendido conceptualmente, eso mismo ya no es comprender amoroso y puede ser considerado sin amor. Pero en la génesis, en las formas de aquel que lo ha objetivado posee el destello del amor o del odio. Este comprender es, por ello, médium incluso para el luchar amoroso, mas es algo distinto, no este mismo luchar.

Donde el amor suscita contramor (a lo que hay siempre tendencia), es decir, cuando el hombre toma al hombre como absoluto y como incrustado en el absoluto y experimenta retrospectivamente lo mismo, entonces todo comprender significa un amar. Todo lo que, conforme a las oposiciones de valor se toma como bueno o malo, noble o vulgar, bello o feo, correcto o falso, en la lucha amorosa es permitido, ocasionalmente, sin menoscabo del amor. Pues, la finalidad es siempre buscar el movimiento hacia lo positivo en valor, la concatenación con el absoluto. Por ello el amor es cruel, desconsiderado, pero también es creído por los que aman auténticamente sólo si es así.

En esto radica también que en una actitud de los instintos empírico-egoístas que equipara el amor al facilitar, al hacer más cómodo, al ayudar en sentido egoísta, el amor comprensivo sea percibido como algo muy molesto, apremiante y fatigoso; y en esto radica que el amor sea para esta actitud algo hostil y como tal sea combatido. Esta actitud instintivo-egoísta quiere del amor reconocimiento del propio ser, tal como él es, fomento de las necesidades empíricas; signos del amor del otro son para ella: sacrificarse por ella, afirmación de valores en todas partes, justificar, perdonar —lo que hacemos también—, ser solidario en todo, etc.

A la inversa, se da amor supuesto, pero que es mero instinto de poder en comprensión psicológica, por amor, en tanto que se rechaza todo sacrificio, toda ayuda, toda colaboración en lo real-empírico con los argumentos a la sazón expuestos; aunque es natural que también el verdadero amor tiene su repercusión en lo empírico; la tosca prueba negativa del amor se podía hacer siempre

viendo si en lo real (ayudar) acontece lo natural. El amor se manifiesta solamente en lo real.

2. *La compasión no es amor,* aunque también la compasión, como la comprensión psicológica, es una manifestación del comprender amoroso. Compasión es sufrir uno mismo en el sufrimiento del otro, sea cual sea este sufrimiento. La compasión no tiene ninguna relación con el absoluto, sino que es solamente negando el sufrimiento; no está orientada en absoluto al individuo como individuo, sino generalmente. Es, por tanto, degradante para aquel que es afectado por ella; de aquí que rechacemos el suscitar la compasión en otro desdichado, si esto no produce también excitación de sus últimos instintos de poder (es a saber, cuando él es también absolutamente impotente, y, sin embargo, por la excitación de estos sentimientos de compasión es todavía capaz de acción; de que él, así, se puede hacer todavía punto central de una atención). La compasión excita, además, en el que se compadece el sentimiento de superioridad, porque a él le va mejor, porque él en la ayuda siente su poder. La suprema oposición al amor es vaciarse (desahogarse) en compasión, en amor al prójimo en general, en ayuda ciega, allí donde existe sufrimiento. Jamás nos referimos entonces a un individuo, jamás a un absoluto, siempre a uno mismo. Permanecemos en la actitud para la que la oposición valorativa de sufrimiento y placer es la absoluta. No se ama, si se es compasivo ni porque se sea compasivo.

3. *La comprensión del otro está en relación con los modos de comportamiento que no son amor,* aunque a menudo se ofrezcan como tal; por ejemplo, el educar, el querer mejorar al otro. Como educador, yo soy el superior, tengo poder, no estoy de igual a igual, no estoy absolutamente abierto a la reciprocidad, tengo planes que no expreso a aquel a quien se dirigen. La situación del educador en la existencia humana (a causa de las diferencias de edad y de formación y las diferencias cualitativas de los hombres) es una situación inevitable, en la que puede traducirse un tipo del amor, pero una situación que obtiene resultado incluso sin amor, en

la medida en que, en general, las actividades pueden producir algo sin amor —a saber algo mecánico, pobre, sin vida. El comprender amoroso tiene como un elemento la elevación del valor hacia ambos lados, pero el medio no es la educación, cuya aplicación estorba al momento al amor, sino el inquirir que lucha, la apertura sin consideraciones, el mirar no desde un plano superior. El que se siente educado, se siente engañado acerca del amor propiamente dicho.

En la relación comprensiva, puedo poner en una persona un acento tal que veo en él todo aquello que para mí es valioso. Lo que Stendhal llama *cristalización* en el amor, el revestir a la persona amada de todos los valores es ilusorio, en tanto que, con ello, no quiere indicarse aquel destello que viene del absoluto. No es amor sino el proceso unilateral de la acumulación de valores que termina un día con la caída de este castillo de naipes. Esta ceguera se origina de las necesidades, de los instintos de tipo finito, es pasiva en su acumular, sin lucha, sin movimiento. El amor es clarividente. Quien amando se siente mirado tan ilusoriamente, se siente a sí mismo como no amado. El revestimiento ilusorio es un enemigo del amor. Se quiere a los hombres con sus defectos, en su realidad, que es vista radicando en el absoluto y experimentada como proceso en lucha de amoroso comprender. No se ama algo en sosiego, algo definitivo, algo ideal, un ser. La comprensión acabada, para la que un hombre se ha convertido en cierto modo en un ídolo, esta comprensión sin movimiento de algo aparentemente en reposo, tan perpetuamente existente no es una comprensión amorosa.

No es este el lugar para tratar in extenso del *amor sexual*. Es, sin embargo, una realidad que, desde Platón, cuando se habla de amor se piensa también siempre en el amor sexual. Es un hecho que se ha afirmado la concordancia más próxima del amor sexual y del amor en general y la hostilidad irreconciliable de ambos. Por ello, es conveniente formular los problemas que radican aquí. Pues aquí serán comprendidas con carácter de concepción del mundo actitudes decisivas. Sobre todo, es el problema de la exclusividad en el amor sexual lo que tiene un carácter de concepción del mundo.

En el trato de los sexos, podemos distinguir *sexualidad, erotismo* y "*amor metafísico*". La sexualidad es un campo psicológico, es solamente vital, polígamo, sólo material, no fuerza para una concepción del mundo.

El erotismo en sentido estricto, que no precisa tener nada en común con el amor, está algo emparentado con el amor en la embriaguez, en la cristalización de todos los valores en torno a la persona amada, en el ímpetu. Pero —en el tipo puro del erotismo— ésto es solamente una efervescencia de imágenes que se desvanecen de nuevo con la misma rapidez y, después, son tenidas por el vivenciante con bastante frecuencia por ilusiones.

El erotismo tiene algo de exclusivo en su propia esfera, a saber en el instante de la vivencia de lo intemporal; después, en los celos, en el pretender la posesión exclusiva por los motivos de honra, de poder en el hombre; del placer de mandar en la mujer. Pero en el transcurso del tiempo también el erotismo es, por naturaleza, polígamo. Aquel fuego de artificio creador se repite y desaparece. Si esto ocurre por ambas partes con el mismo ritmo, entonces el erotismo se desvanece. Si no, se ponen en movimiento los celos, la honra y el poder —y cuando se ha convertido en institución burguesa— se produce algo exclusivo por un deber del derecho y de la moral.

Si consideramos al amor ahora tan aislado como el erotismo, entonces el amor es en sí universal, no está vinculado exclusivamente a un individuo. Lo notable es que el amor, en lugar de los celos, del afán de poder, de la ética e institución burguesa puede llegar a ser en el transcurso del tiempo la fuente de lo exclusivo del erotismo. Así como el amor puede apoderarse de todos los materiales anímicos, así también aquí el erotismo y la sexualidad. El amor puede afectar a varios individuos, pero el amor en la esfera erótica, que a su vez es polígama en sí, se convierte aquí en autoridad exclusiva. Éste es un hecho vivido. Este amor exclusivo es completamente diferente de los celos, de la voluntad de posesión, del deseo de poder y del concepto de honor. Si de estos últimos se origina un sentimiento de dignidad para la autoafirmación, de la conservación del poder y de la ampliación; de los primeros se ori-

gina un sentimiento del sentido de la cualidad vivencial metafísica.

La esfera sexual puede sentirse como indiferente, el hombre deja que las funciones acontezcan simplemente como irrelevantes. El erotismo es para él juego y no tiene consecuencias para el alma. En esta actitud ni los celos ni el sentido metafísico en general pueden ser problema. Esto parece haber sido lo normal en la cultura griega.

O la esfera sexual y la esfera erótica es lo creaticio, lo menospreciable y odiado, en sí es algo por debajo de la dignidad humana. Rechazamos estas esferas. En la actitud sólo hay amor y, para lo erótico mera ascesis o una regularidad externa convencional. Ésta fue en muchas ocasiones la conducta cristiana.

Pero si el amor se apodera del erotismo, entonces lo erótico recibe una consagración e, incluso, llega a ser una causa para la suprema intensificación del movimiento del amor. Las características de esta conducta son: *a*) el oponerse a lo erótico, la incapacidad para abandonarse libremente a las relaciones eróticas, como ocurría en Grecia; *b*) la repulsa a la consideración de la ascesis en la ascesis de hecho; *c*) la prioridad del amor que, sólo secundariamente, conduce al erotismo y por él experimenta aquella fijación absolutamente individual y única que es irrepetible; *d*) la conciencia de estar encadenados por lo erótico; la conciencia de las infinitas consecuencias anímicas de la relación erótica que no puede comprenderse suficientemente a partir de los resultados biológicos o sociales; *e*) lo erótico permanece problemático y está siempre en disputa con el amor.

No es definitivamente comprensible por qué se produce en lo erótico esta exclusión por el amor. Podemos interpretarlo: Porque lo erótico y sexual en sí es percibido como indigno, sólo puede mantener dignidad por la más estricta ley; esta ley ha de ser interna y sólo puede realizarse a través de aquella distancia que anula la relación comprensiva entre dos hombres; estamos constreñidos a la santidad más íntima y podemos mantener nuestra dignidad humana solamente en tanto que, aquí, es puesto un absoluto. Además, podemos, en verdad, amar al todo (al universo, a Dios), pero no experimentarlo en la realidad. El espíritu como realidad es para

nosotros sólo personalidad. Quien experimentó esta actitud básica de concepción del mundo, puede amar como lo último solamente a la personalidad. En la realidad, esta personalidad es un ser finito sujeto a transformaciones y a la muerte. Amado, es símbolo del infinito, del todo. Debido a que nosotros hablamos de símbolo como espectadores, y, sin embargo, el símbolo es para el vivenciante realidad inmediata, el vivenciante puede amar solamente a una personalidad de modo que en ella experimente lo infinito de una forma totalmente personal. Él no ama al individuo temporal, a la personalidad finita; como el mismo hombre está ahí para todos los demás, él ama —sólo la teoría platónica del eros permite una interpretación comprensible— la idea. Así como el hombre, tal como él se ve y se conoce así mismo, no se percibe a sí mismo como algo último, sino como fenómeno y símbolo, de la misma manera percibe a la persona amada. En el amor, ambos experimentan en el movimiento de este mundo en la forma de personalidades finitas lo infinito, la idea, el absoluto. Para ello se precisa de la exclusión. Esto sólo puede ser una vez, como el absoluto, pues de lo contrario se haría de la experiencia real efectivamente mera vivencia simbólica con individuos que se dejan permutar; sería poco serio, ametafísico. Solamente una vez se experimenta en el hombre aislado este destello de lo metafísico. La primera vez es al mismo tiempo la única. Lo que estéticamente es la mera irrepetibilidad de la primera vivencia y la fijación a ella, es en esta vivencia metafísica la consumación por el absoluto único. Lo erótico es la fuerza, en sí vana, que, primeramente, quiere envilecer al hombre y después, produce para él lo que ninguna conveniencia, ningún sentido racional podrían darle. De hecho quien no experimentó está exclusión de origen metafísico permanece internamente polígamo. Puede —para fines consabidos de tipo absolutamente finito— producir exclusión por ética imperativa, por civismo, por celos, sin embargo, esta exclusividad tiene después un sentido totalmente distinto y queda vacío de todo carácter absoluto y profundidad. Entonces se puede contestar a la pregunta de ¿por qué existe la exclusividad?, ¿por qué con ella cesa el valor absoluto?

Puesto que el amor es universal, puede hacerse la objeción de que le es ajeno una fijación única. El resultado de la interpretación, a la sazón intentada, del amor sexual sería necesaria, porque el hombre en el amor sexual profundiza su amor, orientado por lo demás universalmente, más allá de los límites normalmente existentes. A partir del trato de los sexos, el amor recibe un carácter que puede hacer que el amor sexual llegue a ser destino decisivo de un hombre. Que esto es amor se muestra en que, pese a toda exclusividad, el hombre amante siente crecer *en todas partes* su amor, en que mundo y hombres centellean para él en todas partes; pero de un modo que una personalidad del otro sexo sigue siendo para él el centro.

Expresemos de nuevo lo dicho en forma algo distinta: La sexualidad es sin elección; el erotismo, por lo menos, polígamo. ¿Cómo puede el amor obligarlos a la monogamia? En todo entusiasmo existe el sentido unitario; a partir de él, es acuñada la personalidad, que entusiásticamente sólo puede existir en una sola cumbre, utilizando la voluntad como instrumento para la delimitación de todas las pasiones y fuerzas instintivas en orden jerárquico. En *un* amor el amor sólo puede crecer como amor, de lo contrario se convierte sin remedio en erotismo que todavía puede ser tan fantástico, tan embriagador. Al erotismo le falta el entusiasmo y, sin importar dónde, es escéptico y cínico. A partir del amor no se deja ninguna autonomía al erotismo y a la sexualidad —a estos medios de acentuada actividad. Son conformados como medios del amor, el único monógamo, y le dan la fuerza y profundidad fijadas de una sola vez. En la medida en que no se logra la conformación unificadora —y nunca se logra completamente— el amor está en lucha a vida o muerte con la sexualidad y el erotismo, resultando en tal caso aniquilado a menudo el amor, raras veces también la sexualidad o el erotismo. Así como la sexualidad puede estorbar al erotismo por precipitación, desproporcionalidad, falta de ritmo, así también el erotismo estorba al amor. Es una lucha entre estas esferas, llegando la sexualidad y el erostismo entre sí a menudo a una síntesis, pero las tres a la vez sólo en raros casos llegan a tal síntesis.

La vivencia insondable en el entusiasmo del amor de que el individuo aislado finito llega a ser lo absoluto y uno, encuentra sus formulaciones no solamente por la teoría platónica de las ideas, por la relación cristiana con Dios, sino que también puede ser expresada en símbolos intuitivos, cuyo sentido puede oscilar peculiarmente entre fe metafísica y mero símbolo. Típicas para ello son las palabras de Goethe sobre su amor a "Frau von Stein":

"No puedo explicarme la trascendencia — el poder que tiene esta mujer sobre mí, de otro modo que por la transmigración de las almas. — ¡Sí, una vez fuimos hombre y mujer! — Ahora sabemos de nosotros veladamente, en exhalación de los espíritus. No encuentro ningún nombre para nosotros — el pasado — el futuro — el universo" [23]. De la misma época es la poesía a "Frau von Stein" en la que se encuentran las palabras que dan expresión al problemático hacerse transparente en la comprensión amorosa y que emplean el mismo símbolo de la transmigración de las almas:

¿Por qué diste, oh destino, el sentimiento
de ver uno en el corazón del otro?
¿de vislumbrar entre maraña tanta
nuestra situación verdadera?
Di, ¿qué quiere prepararnos el destino?
Di, ¿cómo nos unió tan igualmente?
¡Oh! tú fuiste en tiempos ya pasados
mi hermana o mi mujer.
Conociste cada rasgo de mi ser,
intuiste cómo pulsaría el nervio más puro.
Supiste leerme con la mirada
a mí, tan difícil de penetrar para un ojo mortal.

De las características del amor en la forma especial del amor de los sexos volvemos a las características generales. En el amor entusiástico hay una *oposición polar* de los tipos, la cual aquí, como por lo general en la relación al absoluto, tiene su raíz en sí el amante, saliendo de la unidad en la que él ama al individuo en

[23] Carta a Wieland. Abril 1776.

el absoluto, se coloca de una parte: o vuelve de un salto su amor al absoluto y no tiene en cuenta al individuo, a lo concreto; o se ancla de tal modo en el individuo que el absoluto parece desaparecer totalmente en éste, ambos coinciden y el individuo no está incrustado ya en el absoluto, sino que es totalmente el absoluto y más allá de este no es nada. El uno ama saliendo del mundo y olvida al mundo, la realidad; el otro ama en el mundo y olvida el absoluto. Objetivado en fórmulas, el primero puede apoyarse en la teoría platónica del eros en la que son amadas las ideas, no los individuos; el último, por el contrario, en la fórmula moderna, él ama al individuo como individuo.

Esta oposición por cuya síntesis existe el amor auténtico, se representa en variadas formas. A todas las formas será común el ser algo serio, que no se trata de un movimiento del ánimo de tipo pasivo y sin consecuencias al que se llama falsamente amor; las consecuencias del amor en la estructura del hombre, en su vida y en su obrar, en el destino son avasalladoras; es uno o esto o lo otro, todo o nada. En la realidad de la existencia del hombre amante se muestra el amor, por lo tanto, en todos los casos. Pero su conducta está contrapuesta a la realidad. Para el comprender amoroso, que está totalmente ordenado al absoluto supraterreno, no importa el obrar ni las consecuencias y acontecimientos en el mundo. Pero para el comprender amoroso en el mundo, son importantes precisamente los resultados, las consecuencias. Ambos son activos, radicales. El uno está satisfecho en el acto del amor que lo eleva al absoluto, y por él al otro; mira quizás lleno de asombro y desconcertado qué daños irreparables pueden originarse de él en el transcurso de las realidades de esta vida, pero no repara en ellos, sino que sigue obrando así. Se siente en las manos de Dios, por ello no se percibe a sí mismo como arrogante; ha acontecido lo esencial, este mundo de aquí no importa.

El amor en el mundo repara, se controla a sí mismo siempre en las consecuencias que aparecen en la realidad, aprende, experimenta, se transforma, siente profunda culpabilidad, experimenta inhibiciones por falta de saber y de perspectiva. El amor más auténtico puede hacerse inseguro en el obrar, precisamente porque en el

obrar encuentra importante la realidad y, en la colisión con ella, se desarrolla y enriquece.

El amor que sale del mundo, es eminentemente raro en forma auténtica (por ejemplo San Francisco de Asís), se formaliza rápidamente, es proceso de disolución, tiene como consecuencia la muerte. La oposición entre las maneras del amor caritativo y la miseria que se orienta fádicamente, es grotesca.

El uno ama a todo y a todos (Francisco), el otro solamente a un individuo. Sin embargo, desde aquí, el amor irradia sobre todo de una u otra forma.

Una joven pierde por la muerte a su amado al que estaba unida como único ser de aquella forma absoluta —puede que no se haya dado propiamente ninguna relación erótica o sexual— se transforma, incluso corporalmente, es activa, bondadosa, llena de amor para con los demás y, sin embargo, vive como en otro mundo. Es severa y, sin embargo, siempre dispuesta a la ayuda, pero desde entonces nadie es tocado por ella como individuo. Se encuentra de hecho en aquella unión única que la retiene en otra existencia, pero que no le impide, es más, quizá la impulsa a consumir activamente su vida en este mundo, ayudando, asistiendo, haciendo el bien.

En este caso, el fenómeno es parecido al de toda persona que ama. Sólo que aquí ocupa el punto central el amor al individuo concreto (de la misma manera que aquellos amantes santos sustituyen el amor por el amor totalmente concreto a Jesús). La capacidad amorosa del hombre es limitada pese a toda tendencia universal. Cada hombre no puede amar a todos los hombres. Tal amor raras veces sería correspondido con amor recíproco, es más, sería rechazado. En caso de que el amor carezca de este centro y volviéndose al absoluto no ame ya en ninguna parte al individuo, sino a todas las cosas, entonces se origina el proceso de disolución, el deshacerse, la inconformación; y en este proceso nadie es amado en el sentido auténtico del amor. Cada individuo puede ser sustituido por otro. El amor afecta ocasionalmente a aquel que entra en contacto precisamente con este amor sin elección. El arruinarse de las personas que así aman sólo puede ser mantenido por presu-

puestos de tipo material, cualquiera que sea su procedencia, por instituciones que no se dan en cualquier época de la historia (Monacato, Santos).

Finalmente, este amor se aparta del mundo, incluso del prodigar sin elección la bondad y la ayuda y se hace totalmente extramundano como un estado místico, sin movimiento, como amor acósmico, que tiene ciertamente este nombre pero no tiene ya nada en común con el movimiento entusiástico. Frente al amor entusiástico como un proceso, como un hacerse, está el amor místico como unión sosegada; frente al amor entusiástico, que en la duplicidad está dirigido a un objeto, está el amor místico como sentimiento amoroso carente de objeto.

Todo amor entusiástico, también cuando aparece en la historia del hombre, tiene algún parentesco. Y, sin embargo, su forma es tan diferente, porque, en todo tiempo, está sometida en su expresión a ciertas concepciones del mundo formuladas por las que el amor, para la manifestación del absoluto indecible, tiende a cualesquiera objetivos: el reino celestial, la salvación eterna del alma, el impulso hacia el "uno", la autoconformación ética, el conocimiento de las ideas, el establecimiento en este mundo con el sentido del encadenamiento a un absoluto, etc. No se trata de objetivos de voluntad propiamente dichos, más bien es el sentido formulado —nunca suficientemente formulado— del movimiento del amor entusiástico, que al mismo tiempo delimita a éste, lo somete a disciplina y trae consigo las tendencias a la restricción y formalización.

6. *La actitud entusiástica es la actitud de la persona creadora.* La persona creadora está orientada a un todo que tiende a la infinitud. La domina un deseo de unidad bajo la idea. El proceso del crear es incluso un proceso que para el análisis radica en la infinitud, por ello eternamente problemático. La creación a su vez comunica para los receptivos una dirección hacia el todo y hacia el infinito. Lo aprehensible en lo sensitivo es, como tal, finito, pero en virtud de su orientación al infinito es símbolo en el arte, fragmento de un camino en la ciencia, metafísica en la filosofía.

Frente *al crear está el poder,* frente a *la creación la producción.* Una teoría de las aptitudes no es una teoría del crear. Sin aptitudes

no se puede dar ningún crear. Pero las aptitudes solas conducen solamente a producciones (del gusto, del método, de lo que últimamente puede aprenderse y formularse, de lo finito y absolutamente analizable).

En el crear se origina algo *cualitativamente nuevo*, no en continuidad, sino *de un golpe*. Sin embargo esta característica no basta para la caracterización de lo creador; también, en los procesos químicos, por ejemplo, surge algo cualitativamente nuevo de golpe. Se podría encontrar lo creador en lo positivamente *valioso*, por lo tanto, dar el nombre de creación a lo que es cualitativamente nuevo, a lo valioso. Sin embargo, el valor es solamente un acento, que es puesto sobre la cosa, no explica la esencia. Frente al proceso químico, que puede conocerse y producirse por leyes, la creación no puede *lograrse por ninguna ley*. La creación es absolutamente individual, pero no como algo individual y también cognoscible, sino intuible. La creación puede hacer aparecer por primera vez en la historia algo finito y demostrable, pero esto finito está incrustado en un infinito que un individuo sacó fuera de sí mismo.

Lo creador es, en cuanto creador, incognoscible, es conoscible solamente lo individual, lo que ha llegado a ser finito que se manifiesta en él. Lo creador es un concepto límite, como la vida y el entusiasmo. Pero lo que para la *ratio* es un concepto límite, para la intuición no racionalizable es sustancia y ser.

Entre las *formas derivadas* del entusiasmo no puede haber absolutización alguna, pues la esencia de la actitud entusiástica consiste en ser de antemano incondicionada, total, por lo tanto, en cuanto vivencia, absolutamente. Sin embargo, las formas derivadas son también aquí más frecuentes que las sustanciales. La *formalización*, sobre todo, lleva a confusiones. Puesto que la actitud entusiástica se da a conocer en cada momento aislado en forma de vida afectiva acentuada, es muy fácil la confusión de la actitud entusiástica y ciertos afectos. Se puede tener por entusiasta al embriagado, al que se pierde a sí mismo, al que deja aniquilarse a su yo, al poseso.

Algo parecido a la actitud entusiástica, se puede observar en todo afecto acentuado de cualquier tipo, en la embriaguez alcohólica, en los típicos estados psicóticos, en los éxtasis de tipo histérico, epiléptico y psicótico. La expresión corporal del estar iluminado hay que verla aquí precisamente demasiado acentuada. Estos estados, por su génesis muy diferentes, requieren para su concepción la conciencia de la siguiente oposición: La vivencia entusiástica o está en la relación más completa, más universal con la personalidad total, de cuya vida se nutre en dependencias progresivas comprensibles y —bajo las oscilaciones típicas inevitables— sigue existiendo como movimiento; o la actitud entusiástica estremece al hombre, es para él —en la medida en que es comprensible— hasta tal punto ajena que son sólo accesibles a la contemplación causal de dependencias extraconscientes y corporales. La génesis psicótica no decide aún sobre el tipo, el contenido, el valor de la vivencia entusiástica. Puede haberse originado a la vez de la personalidad total y tomar solamente forma psicótica; puede pasar a las dependencias comprensibles del curso vital posterior. Pero puede, como es usual, desaparecer totalmente y quedar sin relación con la personalidad. En la concepción exclusivamente intuitiva se está inclinando la mayoría de las veces a ver solamente lo formal del afecto peculiar, no la sustancia del movimiento entusiástico.

Incluso, totalmente fuera de todos los nexos causales psicóticos incomprensibles, sigue existiendo en la afinidad externa de la forma del afecto una oposición polar entre lo sustancial del entusiasmo y la mera embriaguez, la cual se adhiere sólo superficialmente a la personalidad; entre la emoción profunda reflexiva, disciplinada, que no necesita alcanzar el supremo grado del afecto y el éxtasis en el que el afecto, sin freno, sobrepasa todos los límites.

Esta oposición del *entusiasmo ideológico*, que siempre es conformador y se manifiesta en la continuidad de un llegar a ser personal, y de la embriaguez, que nada conforma y es la mera forma psicológica sin sustancia, está caracterizada en las siguientes formulaciones: El entusiasmo está *fijado objetivamente*, vive en lo finito, dirigido a un todo; la embriaguez olvida todas las cosas y realidades. El entusiasmo desarrolla en sí fuerzas de *medida y reflexión*, la embriaguez está incalculablemente fuera de toda norma. El entusiasmo es *fiel* pese a toda superación y sacrificio, pues en él son vistas la realidad y las antinomias y son penetradas ideoló-

gicamente las relatividades de la existencia objetiva. La embriaguez no es fiel porque no es objetiva; es ilusionista sin relación con la realidad. El hombre abandona rápidamente una cosa, que era precisamente objeto de su ebriedad, arrojándola lejos de sí; el hombre fuera del estado de ebriedad menosprecia fácilmente la realidad o es, sin punto de referencia, un realista categórico sin idea. En la ebriedad existe un *impulso al sacrificio* sin meta que busca su fin sólo secundariamente. El entusiasmo tiende a llegar a ser *vivificación permanente de la personalidad*, la embriaguez es, por naturaleza, algo temporáneo; va y viene y deja tras sí aridez. El entusiasmo tiene *fe*, el hombre embriagado tiene que demostrarse a sí mismo y se demuestra, por ejemplo, por sacrificios por el mero impulso del sacrificio.

La embriaguez puede, como ilusionismo, desplegar un *fanatismo*. Mientras que el entusiasta está imperturbable en la fijación de las ideas, pero viviente en la apercepción de lo nuevo, en la asimilación de la situación concreta, el iluso está capacitado para un fanatismo digno de atención: Se mantiene firme en una idea formulada concreta es decir *fija*; se encadena a un hombre como autoridad (maestro, profeta), se somete a fórmulas y vínculos que le roban la libertad y el movimiento entusiástico, que le dan actitud y firmeza para ello. En su enclavamiento, este hombre iluso es, en potencia, entusiástico, sin serlo realmente; es solamente un exaltado, pero aislado en su ilusionismo y sin proceso. Es cierto que toma comunicación con su ámbito, pero comparada con la comunicación personal viva esto es algo abstracto. Es cierto que se adhiere firmemente a un hombre como guía, pero este hombre, en cuanto personalidad, propiamente, es para él a fin de cuentas indiferente. Es cierto que tiene respeto para esta personalidad, pero no tiene respeto para lo vivo, sino que, en un giro típico, tiene carencia extrema de respeto fuera de la esfera fijada. Es cierto que tiene una apariencia de autoconciencia que crece, como el entusiasta, pero en verdad es una autoconciencia desde fuera que, en orgullo maravilloso, se vuelve contra todos los que no obedecen a la idea fija, los que no dependen del maestro o pertenecen a la corporación.

CAPÍTULO SEGUNDO

IMÁGENES DEL MUNDO

En tanto que el alma existe en la disociación sujeto-objeto, la contemplación psicológica ve desde el sujeto, actitudes; desde el punto de vista del objeto, imágenes del mundo. Describir las imágenes del mundo significa establecer los tipos, sentidos y localizaciones de lo objetivo en general. Se pretende una ojeada sobre algo que en sí es lo contrario de lo psíquico. Las imágenes del mundo no son esferas de existencia, como las actitudes y los tipos del espíritu. En sí no son nada psíquico, sino condiciones y consecuencias de la existencia anímica. Sólo cuando son tomadas por las fuerzas de los tipos del espíritu se hacen elementos de la vida. Yo puedo tener ante mí todas las imágenes del mundo como imágenes, pensarlas, y, sin embargo, existir sin ellas. Son meros contenidos y solamente, en potencia, de significación psicólogica.

Tenemos la intención de ensayar, desde el punto de vista del interés psicólogico, una visión de conjunto sobre los posibles tipos de imágenes del mundo. No pretendemos lo particular, tampoco la consumación enciclopédica, sino que deben ser fijadas las diferencias y principios fundamentales. Se origina un compendio que simplifica e impone. Puede dudarse del sentido de un tal intento. Pero si se admite en general, entonces ha de permitirse también la estilización conformadora.

Por imagen del mundo entendemos, pues, la *totalidad de los contenidos objetivos* que tiene un hombre. Al hombre, como centro, lo vemos en una *periferia circular*, por así decirlo: Desde el hombre, en las actitudes, vemos funciones que se apoderan de lo objetivo; la periferia es este mundo de lo objetivo, en el que el hombre está encerrado en la disociación sujeto-objeto. O podemos llamar a la imagen del mundo la *envoltura* en la que la vida aní-

mica está encerrada en parte y, en parte, puede también sacarse de sí misma y colocarse hacia fuera.

Nosotros vivimos permanentemente en una envoltura de este tipo. Al horizonte supremo de nuestra imagen del mundo lo tenemos, de forma totalmente involuntaria, por algo absoluto. Nuestra imagen del mundo es para nosotros natural en cualquier lugar y en cualquier forma. Y por muchas cosas particulares que podamos conocer como relativas, vivimos con esta naturalidad, finalmente, de un modo u otro en una envoltura, de la que no podemos salir. Involuntariamente ponemos la parte del mundo, que precisamente poseemos nosotros como imagen del mundo, por el todo. Es cierto que podemos penetrar con el conocimiento más allá de nuestra imagen del mundo vivida, pero entonces nuestro conocimiento nos vuelve también irresistiblemente llenos de prejuicios: Lo que hay más allá, no lo vemos, porque ni siquiera lo presumimos.

Para la contemplación psicólogica, en la que la tendencia paradógica es, siempre, salir fuera de la propia envoltura para mirar todas las formas de la envoltura, en cierto modo, como existentes por fuera, lo que importa es poner en cuestión toda envoltura, en la que vivimos y no encontrarla natural, sino, al contrario, presuponer que será una posibilidad solamente entre otras. Lo que importa es comprender la imagen del mundo individual como tipo característico, describirla lo más precisamente posible en sus propiedades y posibilidades. Para ello es necesario, no solamente apropiarse intelectualmente el material en contenido, por conocimiento externo, sino trasladarse al interior de la envoltura con carácter de imagen del mundo actualizando, comprendiendo intensamente.

Esta tarea de una psicología comprensiva de las imágenes del mundo, de conocer no sólo conceptualmente el mundo en el que viven los hombres, sino vivirlo comprensivamente, no es en modo alguno fácil sin más ni más. Queremos aislar y se traen consigo continuamente presupuestos de otras imágenes del mundo y se enturbia el tipo puro. Lo más instructivo es actualizarse las imágenes del mundo particulares absolutizadas. Puesto que de hecho muchos hombres viven solamente en fragmentos de imágenes del mun-

do que nos son conocidas teóricamente, tratamos de representarnos estos fragmentos muy vivamente. Pero involuntariamente estamos inclinados siempre a aceptar el propio saber, la propia imagen del mundo como existente en una u otra forma también en los otros, a suponer también en los otros la propia envoltura que para nosotros es tan natural. En ambos casos erramos: porque esperamos algo, que no existe en absoluto y porque no vemos lo que está ahí, ya que continuamente transferimos a los otros sin quererlo la propia imagen del mundo.

Cuando contemplamos psicológicamente las imágenes del mundo como "envolturas", tenemos la representación de que las imágenes del mundo tienen también propiedades subjetivas, que pueden ser diferentes sin que tengamos que dar la preferencia a una de ellas. Si estamos dominados por la oposición de lo correcto y lo falso, en tal caso identificaremos esta contemplación psicológica con una de tal naturaleza que tenga todo por falso, por engaño. Sin embargo la situación no es tan simple. El pensar psicológico se encuentra aquí en tensión: de una parte, toda imagen del mundo que tiene el hombre es una *perspectiva* individual, una envoltura individual que puede ser generalizada como tipo, pero no como la imagen del mundo absolutamente general. De otra parte presuponemos siempre la *idea de una imagen del mundo absoluto, generalmente válida, universal*, o de un sistema jerárquicamente ordenado de las imágenes del mundo. Contemplada desde este sistema, una imagen del mundo particular de un hombre aislado es precisamente "*perspectivista*" en relación a esta imagen del mundo general, o es un "*fragmento*" de la imagen del mundo total. Frente a la imagen del mundo general aparecen las múltiples imágenes del mundo personales, locales, condicionadas por el tiempo, características a cada pueblo. En la medida en que las imágenes del mundo, son fuerzas objetivadas, creaciones del hombre, son subjetivas; pero en tanto que, con un acto de este tipo, el hombre crece hasta un mundo de propia regularidad de lo general, en tanto que él es dominado también inmediatamente por aquello que él ha formado, toda imagen del mundo es al mismo tiempo objetiva.

En la medida en que contemplamos psicológicamente imágenes del mundo, dependemos nosotros mismos de la propia imagen del mundo, que ofrece exclusivamente la norma, el todo del que son fragmentos las imágenes del mundo particulares. La contemplación psicológica toma al pensar filosófico la imagen del mundo más extensa, accesible al tiempo. La labor filosófica en nuestro pensar aspira a realizar la idea de la imagen del mundo absoluta en tanto que, pregunta acerca de la razón, de la validez de todos los contenidos objetivos. La contemplación psicológica sigue un camino inverso. Mientras que la actitud filosófica imperturbable vuelve su mirada en el sentido de la validez, la psicológica mira el tejido entrelazante que, por decirlo así, se extiende entre lo objetivo y el alma viviente. Además, la contemplación psicológica no necesita ni plantear la pregunta de si existe una tal imagen del mundo generalmente válida, ni responder a ella. Procede como si la hubiera, en tanto que presupone siempre el horizonte supremo alcanzado en el pensar filosófico. Si se pudiese demostrar —lo que no parece posible— que no hay una imagen del mundo válida de este tipo ni nunca puede haberla, por ello la Psicología no cesaría de proceder exactamente del mismo modo, en tanto que utiliza como tipo ideal las imágenes del mundo totales, siempre supuestamente objetivas, la totalidad de las posibilidades.

Es la propia psicología del contemplador psicológico (la cual al mismo tiempo llega a ser objeto en la imagen del mundo psicológica) la que lleva consigo los límites de su comprensión. El contemplador aspira ciertamente a la suprema liberación, pero se ve precisado a decir que está sometido a la misma necesidad que él describe psicológicamente: Tener una imagen del mundo en categorías inevitables, ver él un horizonte más amplio con la evidencia inevitable, involuntaria. Quizá, en su movimiento, estimula de la forma más amplia la tensión entre la imagen del mundo antropocéntrica de una parte y el impulso hacia una imagen del mundo objetiva de otra, pero sin salir él mismo de ella. La ingenuidad de tener la propia imagen del mundo por la imagen del mundo, puede superarla teóricamente pero realmente sólo en escasa medida. La situación sigue siendo siempre esta. De la misma manera que

en la percepción sensorial estamos en medio del horizonte, así también vivimos primeramente el yo como centro del mundo, como lo central para nosotros efectivamente y por importancia. Y todas y cada una de las cosas tienen para siempre, junto a las relaciones en sí, en un mundo ajeno, objetivo, también sus relaciones especiales con el yo particular, cuando es asimilado en su imagen del mundo. En la imagen del mundo sensorial, espacial, originaria, el propio lugar es el punto central del mundo; así, el propio pensar es la norma absoluta, las propias valoraciones son afirmadas y sentidas como dirigidas a los valores absolutos, los propios intereses identificados con los intereses objetivos y generales de la humanidad. En lugar de un conocimiento del mundo natural logramos siempre solamente ver un mundo a través de unas gafas de más o menos visibilidad. Sin embargo, en este capítulo no debe hablarse todavía de las envolturas que obtienen forma objetiva en valoraciones, intereses, jerarquías de valores como concepciones de la vida y teorías de la vida (sobre esto se tratará en los tipos del espíritu), sino que deben ser caracterizadas solamente las imágenes del mundo posibles.

Lo que el individuo ve y tiene como imagen del mundo, es lo que nosotros en un análisis genético, intentamos referir a dos fuentes: a lo que es ofrecido al individuo desde fuera, lo que afluye a él a partir de experiencias y situaciones; y en segundo lugar, las *perspectivas* que parten de él y la *selección*. Lo primero pone límites y lo ofrecido puede ser todavía muy valioso, quizá hubiera sido para el individuo en su condición específica lo que falta, lo decisivo. Lo segundo es una expresión diferente para la "disposición", el propio ser, el carácter [1].

[1] Que cada uno, de la infinitud de lo objetivo en cualquier modo posible, ve una parte, solamente planos, que él elige, lo ha resumido la filosofía presocrática en la fórmula, a menudo repetida, de que *lo igual solamente es conocido por lo igual*. Cada uno ve, solamente, lo que es adecuado a él, lo que es semejante a él. Las almas y las cosas tienen que estar emparentadas. Ejemplos de ello son: Heráclito: Lo agitado es conocido a través de lo agitado. Empédocles: "Producimos tierra siempre mediante la tierra, agua mediante el agua, éter divino mediante éter, fuego desolador mediante fuego, amor por amor, sobre todo, y la lucha con la triste lucha".

Cuando hablamos de imágenes del mundo, nos referimos a la conciencia objetiva, a los horizontes que se ven objetivamente desde la atalaya del yo en la disociación sujeto-objeto. Pero este "frente a" formal es solamente el punto de partida, para ver los nexos causales psicológicos que, en cierto modo, están delante y detrás. En una psicología de las concepciones del mundo en la que se recorren paso a paso los límites de la vivencia anímica, no tenemos que ocuparnos de la imagen del mundo "actual", presente en el instante a cada uno de los hombres, la cual siempre cambia y siempre se refiere solamente a un poco, sino con la imagen del mundo potencial y total que realmente está a disposición del individuo, aunque él no pueda tenerla completamente en la conciencia en ningún momento aislado. En esta imagen del mundo, que es dada al hombre, aunque no llegue a ella totalmente en ningún momento, distinguimos series o grados que nos caracterizan los modos en *los que la imagen del mundo está vinculada con la personalidad.*

Lo que nosotros llamamos imagen del mundo, es para nosotros no solamente un "frente a" extraño, que no está en contacto con nosotros, sino que nos deforma más o menos. Lo que llamamos el alma, el yo, la personalidad es siempre un todo en el que las imágenes del mundo están tan asimiladas, que con su desaparición dejaría de ser también el alma. Lo que para un contemplador psicológico es el mundo de un hombre, ha existido para este mismo a menudo solamente como vivencia fáctica. Bajo este punto de vista tendríamos que distinguir los tres grados siguientes:

1. *El mundo vivido, entrelazado con el alma, el cual no es formulado ni conocido objetivamente,* pero que es eminentemente efi-

---

Platón: "El ojo no es el sol, pero es el más parecido al sol entre todos los instrumentos de la percepción". Plotino: "Nunca hubiera visto el ojo al sol, si él mismo no fuera de naturaleza solar; así también un alma no puede ver lo bello, si ella misma no es bella. Por esto cada uno llega a ser semejante a Dios y bello, sólo cuando desea ver la bondad y la belleza". Goethe:

Si el ojo no tuviera algo de sol,
¿cómo podríamos mirar la luz?
Si no viviera en nosotros la fuerza propia de Dios,
¿cómo podría fascinarnos lo divino?

caz. Éste sólo puede ser observado y descrito desde fuera, si el vivenciante no sabe nada de él. Si tratamos, por ejemplo, de analizar por medio de preguntas lo que un hombre sabe, con la idea de fijar de esta manera su imagen del mundo, entonces se nos escapa este mundo vivido, eficaz, que como "conocimiento de la vida", como poder, como sentimiento y valoración no solamente existe, sino que es precisamente lo dominante, lo que caracteriza al hombre en primera línea.

2. *El mundo objetivado, conocido, colocado ante el hombre,* sobre el que puede dar noticia, no necesita cesar, ni al mismo tiempo ser uno con su alma. Es un proceso en nosotros que coloca continuamente ante nosotros para nuestro conocimiento consciente lo que existe en nosotros; un proceso que, avanzando infinitamente, deja originarse un amplio mundo interior a partir del estrecho mundo del indisoluble ser uno en otro. Es, por lo tanto, como si siempre al margen de este mundo conocido actuase de hecho un mundo que crece siempre inconscientemente y que prosigue incesantemente el proceso de objetivación hacia una imagen del mundo total para la conciencia, en tanto que le da el alimento.

3. *El mundo meramente conocido, no vivido* es psicológicamente poco eficaz. Es un hecho fundamental que todo lo objetivo como tal es transferible a la esfera de lo general. Podemos apropiarnos externamente por conocimiento, imágenes del mundo gigantescas, sin estar fundidos con ellas. Son envolturas, que están ahí, pero que no representan nada vivo, que no influyen, no son creadas ni experimentadas. Son puramente conocidas, no se han hecho propias. Es característico de las épocas cultivadas el que nosotros nos rodeemos de imágenes del mundo, a las que nuestra alma no puede hacer frente, en las que no vivimos. "Es un error de nuestro tiempo, que todo imbécil haya aprendido algo" (Hebbel).

Estos tres modos de existencia, tan separados, de las imágenes del mundo se encuentran siempre juntos en el individuo, penetrándose mutuamente. Es cierto que, según la masa, predominan una o la otra.

Si predomina el mundo inmediato, entrelazado, que no ha llegado a ser como objetivamente consciente, entonces el mundo es necesariamente, a su vez, estrecho y limitado al ambiente sensorial-espacial, a las circunstancias concretas, individuales. El ejemplo clásico son aquellos niños poco formados que caen en una nostalgia sin límites, absoluta, cuando tienen que abandonar su hogar rural para ocupar su primer puesto profesional. Se puede observar aquí cómo están fundidos uno con otro el hombre y el mundo, cómo el hombre cesa de vivir anímicamente, cuando es arrebatado de su mundo. "El ambiente del niño enfermo de nostalgia pertenece aún totalmente a su personalidad, queda totalmente dependiente y sin apoyo, cuando se le saca de él. Es entonces como una planta, que es arrancada del suelo, en el que se había agarrado con todas sus raíces. El niño, ciertamente, sería capaz de asimilar cada una de las cosas nuevas en el marco del antiguo ambiente. Ante la acumulación de lo nuevo y la total separación de lo antiguo se encuentra totalmente desconcertado, desaparece todo apoyo, toda conciencia de sí mismo, que antes existía en dependencia del ambiente, se pierde para él. Y tiene la conciencia de haberlo perdido todo. El mundo está muerto, él mismo está también muerto, sin sensación" [2]. Con su patria ha perdido su yo.

Por el proceso de la formación, que finalmente conduce al predominio de la imagen del mundo objetivada, conocida y, con ello, colocada en la esfera de lo general, también el mundo, con el que el hombre a su vez está unido en uno, se hace cada vez mayor. Este hombre no queda ya expuesto a una privación tan completa del mundo total, como la que experimenta el niño enfermo de nostalgia. Trozos enormes de su universo le pueden ser arrebatados, pero siempre le queda un resto de vida en el mundo que está ahí para él. Sin embargo, la vida del alma precisa siempre de este mundo entrelazado concreto, individual, sólo en el cual lo general es inmanente y real.

---

[2] Véase mi disertación *Heimweh und Verbrechen* (en Archiv f. Kriminalanthropologie). Allí se encontrará casuística.

En la imagen del mundo de lo meramente conocido no hay vida. Como "saber aprendido" en la forma de construcciones y entramados, de lenguaje y pensamientos existe un mundo que es solamente un castillo de naipes, una cosa vana, si no llega a ser concreta, es decir, en "corazón" y "ánimo", si no está anclado en adecuada experiencia de sí mismo en la realidad sensible. Hay dos tipos: 1) En lugar del mundo viviente aparece un esquema, en lugar de una imagen del mundo objetivada a partir de lo vivido, una mera forma de la misma. Mientras que nosotros, por ejemplo, en lo intuible e inmediato formamos y aprehendemos objetos siempre nuevos en concreción y actividad, nos petrificamos o nos cegamos por esquemas acabados como única forma de percibir todo lo objetivo. En lugar de percibir, en lugar de vivir intuitivamente, percibimos solamente bajo los esquemas, y no vemos ya nada fácticamente. Nos contentamos con identificar y, de hecho, estamos ciegos. Y la riqueza de los esquemas puede aparentar vida, mientras que en la intuibilidad inmediata más simple está ya la vida. 2) Pero el hombre puede también apropiarse externamente imágenes del mundo intuitivas, consumadas, ricas en contenido y no solamente en forma, sin vivir en ellas. Estas imágenes del mundo son entre las meramente conocidas inauténticas en contraposición a las solamente formalizadas. Encontramos hombres que aprovechan todas las imágenes del mundo posibles como disfraz. El saber de las imágenes del mundo no es todavía inauténtico, pero cuando el saber es utilizado, para darse tono en la vida, para existir en estas imágenes del mundo también fácticamente, se ha entrado en la órbita de lo inauténtico.

El "uno en otro" fáctico de los tres modos de imagen del mundo, que a la sazón hemos caracterizado por separado, significa no solamente el proceso que lleva desde lo inmediato hasta lo vaciado; más bien puede también a la inversa —y de hecho predominantemente— originarse de la imagen del mundo meramente conocida un proceso de despertamiento y formación del alma. El mero saber se hace impulso y base para la experiencia: lo que primeramente era formal, se consuma.

Todos estos procesos que experimenta la imagen del mundo del alma, pueden también llamarse, desde otro punto de vista, *procesos de diferenciación.* Entre estos distinguimos:

1. El proceso infinito descrito a la sazón, en el que la vida anímica, en tanto que de ella se hace conocido objetivamente algo que estaba ya ahí *vivido,* se transforma por sí misma, crece, adquiere variedad.

2. La *ampliación* de la capacidad de comprensión y de experiencia, de la vivencia, capacidad que, además, por la mediación de la conciencia, se amplía también en cierto modo, por crecimiento: se originan nuevos gérmenes.

3. Los procesos de diferenciación oscilan entre dos extremos: De una parte está el despliegue de una imagen del mundo ordenada, dirigida; de otra parte, el brotar a borbotones de una *masa caótica de contenidos,* que se multiplican solamente sin llegar a ser totalidad; los cuales están ahí sólo como cantidad, sin un proceso de elevación, sin capacidad para ser una fuerza. En la evolución, la tendencia a unidad y relación y la tendencia a la plenitud es en verdad contrapuesta, pero sólo en la síntesis es posible el proceso de diferenciación propiamente dicho: Todos los objetos son en la totalidad de lo objetivo; el contenido llega a ser sólo por las relaciones; el control por el todo y la asimilación por el todo determinan cada contenido particular y, con los nuevos contenidos, el todo mismo se renueva y transforma. El trasiego entre el individuo, lo individual y el todo, y lo general es lo viviente en el proceso de diferenciación. Así, en diferenciación creciente, la imagen del mundo se desarrolla como todo y se determina la comprensión de cada objeto individual. Lo individuo es para el alma algo distinto, según la imagen del mundo total que ella tiene. En imágenes del mundo diferentes ve el mismo objeto de distinta forma y, con el desarrollo de nuestra imagen del mundo total, se desarrollan para nosotros también los objetos individuales. *Schleiermacher* lo expresa certeramente: "Cuanto más perfectamente podemos amar

y formar a un individuo, tanta más armonía encontramos en el mundo; cuanto más comprendamos la organización del universo, tanto más rico, infinito y parecido al mundo se hace para nosotros cada objeto".

4. En todas las imágenes del mundo podemos ver desarrollarse una serie desde el *horizonte inmediato* del mundo centrado individualmente hasta la *infinitud* absoluta. En todas partes cuando aprendemos sensiblemente nuestro ambiente accidental, estamos encerrados primeramente en lo espacial, como en lo anímico. Después acontece el primer *salto detrás de las cosas*. Lo pasado, lo recordado, lo ausente, lo futuro se encadenan conjuntamente para la imagen del mundo, en la que lo presente es solamente un lugar, finalmente llega a ser un lugar personal, que es indiferente para la imagen del mundo como generalidad. Después sigue el *segundo salto: hacia lo infinito*. La imagen del mundo, al extenderse, no encuentra fronteras en ninguna parte; y lo individual y presente, llega a ser también realmente ilimitado. La extensión más inmensa hacia lo infinito del mundo se une a la intensificación más acentuada de lo presente, concreto.

En esta serie gradual de las imágenes del mundo, el punto de partida es lo inmediato que está todavía antes de la disociación sujeto-objeto de tipo auto-consciente; el germen que vive y todavía no está objetivado; el camino conduce finalmente a la síntesis de la larga serie de las disociaciones sujeto-objeto a través de la idea del infinito a una nueva unidad, que puede describirse como conclusión mística de la disociación sujeto-objeto o como función del emocionado espíritu infinito. Para el observador psicológico en ninguna parte puede encontrarse "la" imagen del mundo. Si se presupone como tipo ideal, la observación psicológica la ve desaparecer siempre de nuevo en los gérmenes que aún no están desarrollados, y en la carencia de objeto, que, conforme a la idea, deviene al final del infinito.

Lo que sea la infinitud de la imagen de mundo no puede abarcarse conceptualmente de una forma directa. La imagen del mundo está inacabada, termina con direcciones, ideas e intenciones;

no es todavía el todo, sino deviene a todo. Lo infinito es lo que abarca todo, en lo que está encerrada toda imagen del mundo formada que, como forma, sólo puede ser finita. La infinitud, en virtud de las direcciones que son perceptibles en el espíritu, está consumada, pero no se ha hecho objetiva. Significa, para el que todas las imágenes del mundo están erigidas en el infinito, que en cualquier relación la objetividad está inacabada, que aún es posible lo infinito, lo desconocido, lo inobjetivo. Lo infinito no es por sí mismo imagen del mundo, sino que la imagen del mundo en el infinito no es, en cuanto envoltura, cristalizable; la envoltura no es firme, los pensamientos como sistema no están petrificados; los contenidos terminan siempre con preguntas y antinomias.

Si pensamos la infinitud como *objeto*, entonces pierde su carácter específico. La infinitud pensada, se ha hecho, incluso como objeto, finita; está frente a mí como algo formado, es decir, finito al lado de las demás cosas finitas. En esta forma, la infinitud no es ya ella misma, sino mera carencia de fin. La transfinitud es lo infinito sólo formalmente, lo vacío de contenido, lo no consumado e inconsumable, la mera repetición eterna, en la forma en que es conocida como transfinitud del coleccionar, como transfinitud de "la voluntad de poder" vaciada, etc.

La infinitud de las imágenes del mundo quiere decir, por lo tanto, que no son finitas, que no están acabadas, que no son cerradas; están en curso, son eternamente fragmento, no consumadas como totalidad pese a toda consumación frente a la transfinitud; no son ilimitadas, pues entonces serían vacías; son a pesar de toda la forma y todos los límites que tengan en sí, en cuanto totalidades, carentes de forma, de figura, meras ideas.

En la historia del pensar filosófico encontramos tanto una fuerte repulsa de la infinitud, como un entusiasmo por ella. Para Platón, para Aristóteles, podemos muy bien generalizar, para la cultura griega (a excepción de algunos presocráticos) lo infinito es lo malo; la medida, el límite, el conjunto, la forma es lo verdadero. Πέρας es mejor ἄπειρον. Para Giordano Bruno, para los románticos, para Kant lo infinito es lo propio, lo que da impulso, el entusiasmo consiste en sumergirse en ello. Hegel, que también

concibe aquí lo real, y quiere apresarlo exhaustivamente en conceptos, muestra la verdadera infinitud frente a la mala, es decir, la infinitud frente a la transfinitud. Pero esta verdadera infinitud existe para él, es por sí misma forma en sí, está consumada, es el sistema filosófico y la idea individual. Con ello de la concepción inicial de la vida, conforme a los efectos, se ha llegado de nuevo a la irrealidad, de la infinitud otra vez a una finitud aunque muy desarrollada. La imagen del mundo hegeliana en los efectos no es ya fáctica, sino meramente infinitud declarada. Hegel ha recibido de nuevo la imagen griega del mundo.

Finalmente, diferenciación significa separar unas de otras las imágenes del mundo específicas, características, determinadas de tal forma que, éstas, alineadas o superpuestas, están separadas a su vez y destacadas en la totalidad de la imagen del mundo en general. A nosotros lo que nos importa es separar las esferas conforme a su significación de concepción del mundo; las muchas distinciones y determinaciones particulares puramente intelectuales, sin matiz, ineficaces son actualmente irrelevantes.

Si echamos una ojeada a las ideas sobre las últimas divisiones de las imágenes del mundo, desde milenios, se repite una *división triple*, que ciertamente no es simple, sino equívoca; que es disuelta continuamente pero que resurge siempre nueva; que puede ser indicada de una forma totalmente trivial y totalmente profunda. Pongamos sencillamente una detrás de otra las meras denominaciones que de una u otra forma afectan a algo análogo: Mundo; alma; Dios. — Objeto; sujeto, unidad de sujeto y objeto. Lo tercero es lo absoluto, lo metafísico o lo total. Los dos reinos primeros pueden expresarse bajo muchas parejas de palabras que, en todo caso, no tienen en modo alguno el mismo sentido. Naturaleza; espíritu. —Naturaleza; cultura—. Ser; pensar. Sensitivo-espacial; comprensible. — Extrínseco; intrínseco. Relaciones en un fuera de otro; lo extrínseco se hace interno. Necesidad; libertad. — Ajeno de sentido; lleno de sentido.

En esta división se reencuentra el vehículo de todas nuestras divisiones básicas, la pareja conceptual sujeto-objeto. Junto al ob-

jeto está el sujeto como contenido de la imagen del mundo y, sobre los dos, el absoluto como unidad de sujeto y objeto: lo total.

Nosotros, en cuanto contempladores, psicológicamente llegamos en un punto a hacernos objeto propio, en tanto que con nuestra imagen psicológica del mundo recibimos nuestro lugar. Esto es posible, porque nosotros, en cuanto sujetos contempladores, no tomamos un punto de vista del sujeto definitivo, sino cambiable y, de esta forma, también nuestro punto de vista mismo puede llegar a ser nuevamente objeto: Donde nosotros estábamos precisamente como sujetos, esto es precisamente después nuestro objeto. El sujeto, en general, es incluso una esfera de la imagen del mundo.

La división expuesta, depurándose, tomando variedad, reagrupando, purificando los tipos, enriqueciendo nuevamente aparece, indestructible, como una posibilidad de división. Todo lo que sigue está fundamentado en ella. Es intuible por el contenido, las partes son diferentes según la intuibilidad y según el tipo de las ideas.

Las tres esferas no están separadas, tan pronto como un objeto determinado, concreto, es visto y analizado contemplativamente. El mismo objeto se encuentra en cada una de las tres esferas: como objeto sensitivo-espacial, como contenido comprensible, como vinculado a un obsoluto por el destello que viene de lo metafísico. La triple división tampoco coincide en modo alguno con los métodos del pensar, con las formas de la *ratio*; se ha intentado aplicar cada método a las tres esferas.

Si ponemos como base estos *métodos de pensamiento* como motivos de división (es decir en lugar de intuibilidades específicas las formas de lo objetivo en general) y miramos estas formas como las esferas de la imagen del mundo, entonces se ha originado un sentido, el pensar Kantiano en el neokantismo; de esta forma obtenemos esferas que en parte coinciden con las aquí consideradas como esenciales, pero que son peculiarmente inintuibles, subordinadas, correctas pero no provechosas para las características de las imágenes del mundo en relevancia psicológica. En la Lógica podemos aislar las formas de todo lo objetivo en general o las categorías que tienen validez para todo lo objetivo, que están aún presentes a la variedad de lo objetivo, extendiéndose a ésta en su

totalidad [3]. Una Lógica tal sería la ciencia básica no solamente para toda la ciencia, sino también para todo lo objetivo.

De tales categorías fundamentales tienen considerable importancia las contraposiciones de *ser* y *llegar a ser*, de *mecanismo* y *organismo*, de *realidad* y *valor*, etc. La malla echada sobre la totalidad de lo objetivo ofrece divisiones y esferas que, en virtud de su importancia extremadamente formal, tienen una capacidad peculiar para la caracterización: Nos muestran más las actitudes y hábitos de pensamiento, las estructuras de nuestra concepción del objeto condicionadas por las propias regularidades objetivas, estructuras que designan certeramente las imágenes del mundo filosóficas y metafísicas, particularmente, en su absolutización. Sobre todo allí, llegan éstas a ser utilizadas por nosotros. Son los tipos de lo racional, que en parte son examinados en las "actitudes", y en parte aparecerán después como imágenes del mundo absolutizadas panlogistas o racionalistas.

Es importante tener en cuenta que, cuando consideramos estas formas como formas, ya no tenemos ante nosotros imágenes del mundo en su intuibilidad, sino solamente *formas separadas*. En tanto, que una lógica de los valores, por ejemplo, se ocupa de las propiedades de los acentos de valor (de la oposicionalidad, de la validez, etc.), las ignora conforme a su sentido, y pierde, con ello, los contenidos intuibles a los que se adhieren los acentos de valor. A partir de una Lógica no puede obtenerse nunca una filosofía en cuanto al contenido, una concepción del mundo; de una Lógica que es siempre, por naturaleza, una Lógica de acentos de valor, no se origina ninguna concepción del mundo; no es capaz de crear una imagen del mundo consumada.

Como conclusión hagamos algunas observaciones sobre las fuentes por las que llegamos a la intuición de las imágenes del mundo.

---

[3] Hegel llama a una Lógica de este tipo "La exposición de Dios, tal como Él es antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (III, 36), o también "El reino de las sombras, el mundo de las esencias simples, libres de toda concreción material" (III, 47).

1. En personalidades sobresalientes, las biografías han cumplido la misión de mostrar a través de los hombres el mundo en el que el hombre vivió, que él vio, del que recibió influjos y en el que él, a su vez, influyó. Ciertas biografías tienen, precisamente, el carácter de mostrarnos, dentro del médium de una personalidad, una imagen del mundo (por ejemplo, Justi, Winckelmann; Dilthey, Schleiermacher). Nos muestran al hombre, en tanto que nos muestran el mundo que vivía en su cabeza —un método que precisamente en algunas personalidades pronunciadas, preferentemente en las receptivas y contemplativas, es el más intuitivo; en personalidades, cuya importancia radica en el resumir, ver el conjunto, comunicar, ordenar, radica en lo representativo para un mundo.

2. Lo principal, junto a este estudio de la imagen del mundo de hombres aislados, es penetrar en todas las *direcciones de las imágenes del mundo* de la mano de *figuras* y *obras* típicas. Las ciencias, no precisamente en el estado actual, sino como fueron una vez en cuanto expresión de un ver objetivo, por lo tanto, como expresión de imágenes del mundo, en la medida en que en ello es consumable algo típico y necesaria, llegan a ser, así, material y medio. Pero vendríamos a parar a lo ilimitado en el intento de hacernos intuibles imágenes del mundo típicas, si quisiéramos describirlas, por ejemplo, en detalle: Tendría que originarse una enciclopedia del saber. En lugar de esto, lo que importa es la intuición de lo psicológicamente eficaz, de lo específico y peculiar de las imágenes del mundo, es decir, de lo general en ellas y de lo subjetivamente sustancial. Así como nosotros en la psicología de la percepción no describimos, por ejemplo, coleópteros y mariposas, sino que nos ocupamos de percepciones ópticas y acústicas, de cualidades e intensidades, de la percepción del movimiento, del espacio, de la temporalidad, así también en la psicología comprensiva de las imágenes del mundo nos ocupamos no del caos o de los conceptos pensados con sistema, sino de las direcciones conceptuales psicológicamente importantes. La investigación objetiva y la Psicológica aspiran aquí, como en cualquier otro campo, a intuiciones completamente diferentes, ponen acentos de importancia totalmente diferentes. Pero la contemplación psicológica es la secundaria, que presupone a todas las otras como material. Estando siempre para nosotros en el centro la idea de la personalidad humana, de la que son envolturas estas imágenes del mundo.

3. La concepción y comparación de las *figuras históricas de la imagen del mundo ofrecen* una extraordinaria perspectiva de las posibilidades, como suele originarse, cuando nos volvemos desde la personalidad particu-

lar a la totalidad de los pueblos, épocas y estados. A esta mirada de conjunto están abiertas las consecuencias históricas de las imágenes del mundo en forma constructiva, tal como las ha descrito *Hegel,* por ejemplo, en las partes históricas de sus obras y, además, en lo que a la estética se refiere (como formas de la fantasía), particularmente, Weisse y Fr. Th. Vischer.

A. LA IMAGEN DEL MUNDO SENSITIVO-ESPACIAL

Si, en cuanto contempladores, estamos frente a la vida anímica del individuo y, además, nos movemos incluso en el médium de nuestra imagen del mundo sensitivo-espacial, en tal caso vemos toda vida anímica en un cuerpo rodeada de un mundo espacial. Si comparamos lo que sabemos de este mundo espacial, que nos rodea, con lo que existe y es relevante para la vida del alma, entonces observamos: No todo lo que rodea al alma, lo que existe allí como variedad de fuerzas físicas y químicas actúa sobre ella; del *mundo fáctico que nos rodea* el *mundo del estímulo* es un fragmento que tiene una repercusión en el cuerpo en general. Lo que del mundo circundante actúa sobre nosotros como estímulo en modo alguno entra todo en nuestra conciencia de representación; del mundo del estímulo, que como tal actúa, pero permanece fuera de la conciencia, surge el círculo más reducido del *mundo objetivo.* El *mundo objetivo* como el existente para el investigador de la naturaleza, el *mundo del estímulo* como la selección del mundo que actúa sobre el organismo y lo extraconsciente, el *mundo objetivo* como la selección posterior de aquello que entra en el campo de la conciencia y es exclusivamente la "imagen del mundo", son las tres categorías, según las cuales es analizado por el observador el mundo temporal y espacialmente presente, inmediatamente eficaz y aprehensible para el alma.

V. Üxküll[4] ha sometido de un modo decisivo a este modo de contemplación a los mundos en los que viven los animales, sobre

---

[4] *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung.* München 1913.

todo, los invertebrados. Establece objetivamente, por medio de la observación y el experimento, lo que actúa sobre el organismo aislado, y lo que no actúa, pudiendo así proyectar una imagen del mundo, el cual está ahí para el animal como estímulo; éste es, a menudo, una selección extremadamente reducida frente al mundo, sobre el que, por su parte, el animal ejerce un efecto retroactivo (al mundo de acción) o, incluso, frente al mundo objetivo del científico natural (no hablándose nunca del alma sino solamente de hechos objetivos, comprensibles de forma científico-natural). Así, hay organismos que sólo reaccionan a cualidades químicas aisladas, o a estímulos ópticos de claridad; se trata de un grado más diferenciado, cuando ya las formas de los objetos se muestran eficaces. Es siempre asombroso, cuán reducido —a menudo cuán extraño frente al nuestro— es el mundo de estímulos de estos invertebrados, cómo existe una coherencia ordenada entre este mundo de estímulos, la vida y los efectos retroactivos necesarios para la vida del animal, y cuán variados son los mundos en los que los animales viven por la selección de parte de su capacidad de estímulo.

Se trata aquí de problemas que hay que comprender de una manera objetivamente biológica, pero que apenas si lo son de forma subjetivamente psicológica; la contemplación psicológica empieza sólo allí donde —en contraposición a la vida anímica de los animales para nosotros desconocida— conocemos vivencialmente nuestra propia imagen del mundo. La *imagen del mundo vivida de una forma inmediatamente presente* es el punto de partida para todas las demás. Es, seguramente, para el hombre igualmente específica y una de las infinitas posibilidades, como son diferentes entre sí los mundos de las clases animales. Nuestro mundo de percepción es un mundo humano. Nos es, en todo caso, completamente natural: Los colores, sonidos y olores, el horizonte y la envoltura plana del cielo, la blandura y dureza de los objetos, etc.

El análisis individual de ello, tal como es vivido por el individuo, lleva, por otra parte, a la totalidad de los nexos causales psicológicos. Pues, la manera en que vemos el mundo presente puede ser parecida, ciertamente, en la base puramente sensitiva pero en la selección, concepción, acentuación de lo esencial depende del

resto de nuestra imagen del mundo general, de nuestras vivencias, de nuestro pasado. Según estos factores de la acentuación podría destacarse un mundo de importancia (mundo de significación, mundo de intereses) en el mundo inmediatamente vivido.

Se da un gran paso para la ampliación de la imagen del mundo espacial cuando el *mundo, que hay detrás de lo vivido inmediatamente,* se hace contenido de nuestro representar. Iniciado con recuerdos del propio pasado, aumentado por experiencias o informes de otros, se completa por la evolución de aquello que ningún hombre puede ver ni percibir, pero que es esencialmente perceptible y puede ser descubierto como existente. Así se origina, primeramente en comienzos fragmentarios, en la cabeza de todo hombre una imagen del mundo cósmico-geográfica que se despliega en figuras ricamente conformadas y ordenadas. Esta *imagen cósmica del mundo* desarrollada tiene dos tipos fundamentalmente diferentes:

Primero, el tipo griego: Está formado en Aristóteles y Ptolomeo. El mundo es finito, como una bola (Parménides), ordenado en esferas en torno a un fuego central (Pitagóricos) con la tierra en el centro y otras envolturas más hasta la esfera más externa. Aquí no existe infinitud, sino un cosmos limitado, bien ordenado. En Dante, como representante de la Edad Media, continúa alentando como Geografía finita del universo.

Hay que sentirse muy compenetrado con esta imagen del mundo, como presupuesto natural de todo intuir de las cosas espaciales, para comprender la revolución y la conmoción interna que representa el segundo tipo. Éste está desarrollado vivencialmente de la manera más penetrante en Giordano Bruno, después que *Copérnico* había demostrado que la tierra gira alrededor del sol y de sí misma. Frente al descubrimiento astronómico, que no excluía la finitud del mundo, Giordano Bruno vivió y desarrolló la imagen que actualmente es la nuestra: *En un espacio infinito, infinitos mundos.* Quien, bajo la dirección de la Astronomía, disuelve por observación el mundo de las estrellas tan unitario para la percepción inmediata, distingue, por primera vez, los planetas de las estrellas fijas, después los colores de las estrellas fijas (caracterizando sus estadios de enfriamiento), después las nebulosas y constelaciones,

después la densidad de las estrellas en diferentes zonas del cielo, y desarrolla luego estas observaciones a posibilidades de pensamiento de que todas estas estrellas sean un amontonamiento en una gran lente, en la que nosotros, por ello, podemos ver en un círculo grandísimo las estrellas muy densas, y en los polos relativamente pocas estrellas; de que la vía láctea sea una infinidad de estrellas que rodea los límites extremos de esta lente; de que ciertas nebulosas pudieran ser lentes de este tipo; y ve, después, estrellas y nebulosas que ningún órgano es capaz de captar, sino solamente una placa fotográfica expuesta durante horas detrás de un telescopio; luego tiene noticia del movimiento de todo nuestro sistema solar en dirección a la constelación de Hércules en órbita desconocida, etc. Quien anda este camino del ver y del pensar (éste) tiene que obtener vivencialmente una imagen del mundo con una postura totalmente distinta a aquella imagen del cosmos limitado: En lo sensitivo se tropieza comprensiblemente con la infinitud. Cesa la firmeza en el mundo sensitivo-espacial. A esto se añade la *perspectiva temporal* por la historia de la tierra intuible en las capas de las rocas y en formas animales desaparecidas, la cual es solamente una insignificancia en el mundo astronómico, y en la que temporalmente los milenios de la historia humana son sólo un instante a punto de desaparecer. En la imagen del infinito fluir y relativizar se abren posibilidades que ponen en cuestión nuestra existencia en el mundo espacial; la desaparición de los planetas; la inminente evolución todavía inmensamente larga frente a la cual, la realizada para nuestro saber histórico, es solamente un primer paso; los espacios de tiempo asombrosamente largos de la vida humana prehistórica, frente a los cuales estamos precisamente al comienzo de la evolución histórica; el problema de por qué se ha iniciado este cambio profundo en los espacios de tiempo infinitamente grandes; toda la historia hasta nuestros días aparece como mero factor del despertar, al que se hacen inminentes perspectivas inmensas, pero existe también el problema de si este despertar no será un mero momento intermedio: la posibilidad de que existan muchos mundos espirituales fuera de nuestro planeta, etc. Todo esto es pensar dentro de la imagen del mundo sen-

sitivo-espacial, que existe también sin su absolutización, pero que absolutizado tiende a tomar un carácter específicamente ilimitado.

Sin embargo, en esta imagen del mundo puede consumarse la infinitud. Se trata de intuibilidades, de realidades que indican dirección y que en el mundo, siempre inacabado para el hombre, han ocupado el centro, el lugar absoluto en cualquier respecto. Este infinito es una relativización de todo lo sensitivo-espacial. Esta imagen del mundo como mera idea de la infinitud no existe, sino que todo lo sensitivo-espacial es vivido en ella de otra manera, no tan firmemente, tan definitivamente. Todo lo finito que es visto en el infinito y elevado a él, es rebajado, por ello, en su dignidad, de una parte, anulado; de otra, albergado en el todo como algo relativo. Pero cuando todo el mundo sensitivo se ha anulado en la infinitud de un mundo metafísico, ultraterreno, el hombre, después de perder aquel mundo metafísico ha experimentado esta variedad de lo finito en el cosmos infinito y ha hecho que llegue a ser su elemento de vida.

La oposición de las *valoraciones de esta infinitud* del mundo sensitivo-espacial no es una oposición necesaria, sino que expresa experiencias, que son capaces de una síntesis, porque hay aún otras infinitudes que las espacio-temporales. *Schiller,* por ejemplo, no veía lo sublime en el espacio, y *Hegel* veía en él solamente una infinitud mala, vacía; manifiestamente, ambos tenían aquí ante los ojos solamente la repetición vacía, no la consumación en intuición y asimilación vivida de los pensamientos. Sólo en virtud de esta experiencia de la infinitud comprendemos la formulación de *Kant*: Sólo hay dos cosas sublimes, sobre mí el cielo estrellado, y en mí la buena voluntad.

Hoy *conoce* casi todo el mundo la infinitud del mundo espacial. Pero vivencialmente siguen existiendo los tres tipos. Lo que importa es qué imagen del mundo acompaña al hombre, en cuál vive por intuición, por disposición natural. Todos nosotros vivimos largos espacios de tiempo completamente en el presente sensitivo, algunos no escapan nunca a esta esfera, no viven ningún mundo, no se dignan jamás dirigir una mirada al cielo estrellado, ni dedicar un pensamiento al gran horizonte geográfico y astronómico.

Existe ocasionalmente un tipo de vivencia pronunciado: Se observa que un hombre, pese a toda superación del presente sensitivo-espacial, continúa viviendo siempre en el cosmos limitado de los griegos, sólo en el cual es capaz de existir. En la sintomatología nerviosa este contenido comprensible puede mostrarse, por ejemplo, en la angustia y en los sentimientos de congoja a la vista del cielo, en el evitar el cielo estrellado en la concepción actual (porque el conocimiento de la infinitud no es ya posible, considerar el firmamento como armonía limitada de esferas). Se origina, en cierto modo, una sensación de mareo cósmico, cuando el hombre conforme a su naturaleza precisaba un cosmos limitado.

A los tres tipos descritos, la *imagen del mundo inmediata*, el *cosmos limitado* visto detrás de lo inmediato y la *infinitud espacio-temporal*, contraponemos otra serie transversal de tipos distintos de la imagen del mundo sensitivo-espacial. La imagen del mundo inmediata hay que aceptarla como algo vivo, rico y cromático en la vivencia; con figuras y formas plenas, siempre animada, llena de significado e interesante; dañándonos y favoreciéndonos, exigiendo el dominio y como barrena y obstáculo. A partir de esta vivencia inmediata en la que se reúnen en germen todas las posteriores, se desarrollan diferenciadas tres imágenes del mundo: La *mecánico-natural*, la *histórico-natural* y la *mítico-natural*. En la serie evolutiva, de la imagen del mundo transcendente mítico-natural se origina la histórico-natural, finalmente la imagen del mundo mecánico-natural. Desde aquí en dirección hacia atrás, acontece por primera vez la marcada separación, y la elaboración científica, pura; ésta es todavía problemática para la imagen del mundo mítico-natural.

1. *La imagen del mundo mecánico-natural* nunca es vista intuitivamente de una forma directa, sino hallada indirectamente por análisis y abstracción, por experimento y cálculo matemático. Es pensada como fundamento teórico de los fenómenos, de algo que queda de resto como materia, energía, átomo, electrón, etc., como algo posiblemente sólo *cuantitativo*. El mundo es solamente movi-

miento medible y movimiento potencial. El vehículo de la investigación es la *matemática*; y sólo en la medida en que es aplicable la matemática puede originarse una imagen del mundo mecánica. Todo lo cualitativo y propiamente intuible, todo lo que aparece esencialmente en sí es desplazado del mundo. La naturaleza es descualificada y, con ello, desanimada. Es concebida en *conceptos-leyes exactos,* con ellos se puede calcular y por ellos se puede dominar. En esta imagen del mundo sólo quiere decirse: Conocemos todo, sólo en la medida en que podemos hacerlo. La naturaleza se convierte en un instrumento del espíritu, en cuanto mecanismo un aparato; de esta forma llega a ser totalmente abstracta, totalmente general en cuanto al contenido. En esta imagen del mundo no vemos lo que usualmente llamamos realidad y tiene plenitud, sino una irrealidad específica, con la que, pues es una cara de toda realidad, se pueden alcanzar los mayores efectos en esta. Esta imagen del mundo abarca precisamente todo lo que en la naturaleza nos está sometido totalmente por cálculo, por lo tanto, de modo particular el mundo por su lado *espacial* y *temporal.*

La satisfacción por la imagen del mundo mecánico-natural es tanto mayor, cuanto más puedan ser absorbidos en ella, conforme a su ser, los fenómenos afectados por ella, es decir, en la medida en que en ellos hay algo medible: Mediante teorías pueden calcularse, de antemano, resultados de procesos, que pueden ser comprobados experimentalmente, de modo que tiene lugar una acción mutua continuada entre teorías y *factum* medido. Pero una vez que esta imagen del mundo se ha apoderado de la cabeza, se transmite a todo. Satisface, incluso, cuando pierde sus características esenciales: cálculo teórico de efectos controlables experimentalmente. Pensamos simplemente los fenómenos para fundamentación de algo en representaciones teóricas, no se mantiene una teoría dominante que se desarrolla en sí, sino que a capricho fabricamos en todas partes teorías ad hoc. No exigimos que descubra algo nuevo por la teoría, ni que sean comprobadas las consecuencias de la teoría, sino que nos damos por contentos con poder reprimir la acumulación de los hechos intuibles mediante un vacío esquema teórico. Hemos perdido el sentido del dominio y cálculo anticipado como lo decisivo

y nos contentamos con las meras fantasías en las formas de la imagen mecánica del mundo. Así el psiquiatra se alegra en la "Mitología del cerebro", el psicólogo en las teorías masivas de lo extraconsciente. Se pone en el medir, contar, experimentar, tal valor que todo ello se convierte, como mero ejercicio, en fin absoluto, y no se sabe ya para qué acontece, pues, todo esto. Nos consolamos con que todo esto dará su fruto alguna vez. Así, la imagen mecánica del mundo actúa destructoramente sobre todas las intuibilidades, en tanto que, empobreciéndolas, las estrecha. El hombre cree, así, haber conocido algo, mientras que ha transmitido solamente formas sin el sentido propio. No hay nada en el mundo que, de este modo, no sea pensado mecanicísticamente. La vida es solamente una máquina muy complicada; el mundo en general, conforme a las leyes mecanicistas, queda a merced de la "muerte por calor"; las analogías mecánicas deben explicar los fenómenos vitales; la vida de la sociedad humana, de los estados, se hace mecánica, por ejemplo, es imaginada geográficamente. El hombre es un átomo que contrae obligaciones en la sociedad. La vida del alma humana individual es explicada, en analogía a las representaciones físico-químicas, por los elementos y sus enlaces.

La imagen del mundo mecánica trabaja en las teorías con fuerzas últimas, partículas últimas y con el espacio y el tiempo como algo firme, *absoluto*, con algo que está sometido a una *masa invariable*. Parece existir solamente una vacía transfinitud de las partes, del espacio, del tiempo, y ninguna infinitud para la imagen del mundo mecánica. La voladura de estas cadenas de la finitud, que pone la imagen mecánica del mundo, cadenas que sólo podían romperse por la relativización de toda la imagen mecánica del mundo en la imagen del mundo en general, parece haberse logrado también por las propiedades inmanentes de la imagen mecánica del mundo. La *teoría general de la relatividad* ha relativizado todo lo que en esta imagen del mundo finita estaba establecido absolutamente: dimensiones de espacio, espacios de tiempo, masa. La importancia de esta voladura es el no ser exclusivamente conceptual, sino que, a partir de esta relativización de todo lo supuestamente absoluto, resultan cálculos teóricos que explican fenómenos mensurables (la

revolución de Mercurio, ciertos experimentos físicos). La imagen mecánica del mundo, en cuanto imagen del mundo fáctica en sí misma, ha entrado en el curso que es la infinitud. La teoría general de la relatividad ha de ser fundamental no solamente para la Física —como se dice—, sino que, como conclusión de la imagen mecánica del mundo, ha de dar a esta un influjo sobre la conciencia del mundo orientado de una forma totalmente distinta que hasta ahora.

2. *La imagen del mundo histórico-natural* se edifica sobre intuiciones que, como cualidades y formas, son tomadas y desmembradas en su manifestación sensorialmente rica. La naturaleza es vista en variedad cromática. Los nexos causales son buscados como intuibles, no como teóricos; como tipos, figuras, no como leyes. En la figura de *tipos* y *protofenómenos*, a partir de los cuales puede pensarse que se ha originado la variedad, o en los que ésta culmina como en las figuras más puras, este mundo se hace posesión ordenada. El hundimiento amoroso en el fenómeno particular, ya sea un insecto, un cristal, una forma montañosa, una nube, el adherirse a lo visible corporal, la actitud sensitivo-intuible, el sentido morfológico para todo lo configurado son características de esta imagen del mundo. Toda intuibilidad, incluso el movimiento mismo como algo intuible tienen su puesto en esta imagen del mundo.

3. *La imagen del mundo mítico-natural* expresa lo que, desde el punto de vista de las dos anteriores, es mera vivencia, algo de carácter meramente anímico, simbólico, no objetivo. Pero este mundo es objetivo en la vivencia misma. El efecto íntimo de un paisaje es en la vivencia misma fenomenológicamente no mero efecto íntimo del sujeto, sino que el sujeto ve el efecto íntimo en lo objetivo del paisaje. Este mundo, que ha encontrado su forma, sobre todo, en el mito y en la poesía es irreal desde el punto de vista de los conceptos de realidad de la imagen del mundo mecánico-natural e histórico-natural. Significa solamente una capacidad de reacción subjetiva infinitamente desarrollada y matizada ante efec-

tos íntimos de la naturaleza, ante formas naturales, ante procesos de la naturaleza. Su expresión lingüística la encuentra este mundo en analogías y símbolos; su forma elevada en espíritus y mitos. Cuando se hace de la naturaleza una leyenda tan rica en relaciones, muchas de las cosas que encontramos en tales imágenes del mundo no aparecen, por ello, en modo alguno como algo arbitrario y meramente subjetivo. Es una necesidad, al menos, de nuestra estructura anímica de hombres que siempre de nuevo saca, por sí misma, creadoramente como imagen algo parecido, analógico a partir de las vivencias. Se trata de una esfera de regularidad totalmente propia que fue tratada como "real" en los mitos de la naturaleza, en la poesía romántica de la naturaleza, en muchas filosofías. Ver este mundo significa vivirlo; pensarlo, no significa pensar de una forma mecánico-natural o histórico-natural sino contemplar sistemáticamente cómo existen fenomenológicamente las analogías, simpatías, etc. Una teoría psicológica puede hablar de empatías de lo anímico y espiritual en el mundo natural. Formulado objetiva, fenomenológicamente, el hombre encuentra en este mundo relaciones y analogías infinitas, como nos son conocidas a través de la historia, empezando con las teorías babilónicas sobre la relación entre el curso de los astros y el destino de los hombres: En la naturaleza todo está en estrecho parentesco con todo: Hombres, astros, animales, plantas, órganos, minerales, metales. El que casi siempre se encuentra en escritos, que examinan de forma interpretativa esta imagen del mundo, una mezcla confusa de las relaciones reales en el sentido de las imágenes del mundo primitivas, de las relaciones puramente conceptuales y de estas relaciones internas del parentesco, analogía, simpatía, simbolismo; que todas estas relaciones fluyan conjuntamente de forma continua a un concepto de la realidad general indiferenciado; que hayan sido y sean utilizadas como si fuesen ideas mecánico-naturales para predecir, profetizar, para la consecución de efectos "mágicos", no debe impedirnos, a partir de esta mezcla confusa, mirar hacia fuera un mundo propio después de apartar lo auténticamente mecánico-natural y natural-histórico. Entre estos mundos existen hendiduras. Cuando la Teosofía examina continuamente este mundo mítico-natural al

modo de la ciencia natural, entonces este aire sofocante de sus materializaciones es solamente una consecuencia de una fusión arbitraria, no vivida, meramente pensada y formal de esferas heterogéneas. El existir en este aire sofocante está en contraposición a la intuición libre, sublime, sin inhibición y estrechez, sin falsas conclusiones y sin confusión de los conceptos de la realidad en este mundo rico y fácil, lleno de sentido y monstruoso de la esfera mítico-natural. La naturaleza, en su variedad, es concebida espiritual y anímicamente, se hace viviente un sentimiento de parentesco, de seguridad en la naturaleza, de confianza en ella. En lo más íntimo existen fuerzas emparentadas y familiares que son vistas en los fenómenos de la naturaleza. Pero la naturaleza es, a sí mismo, caótica, maligna; éste es un mundo de horror. Lo mítico-natural es, al mismo tiempo, un todo viviente y a la vez está entrelazado por lo demoníaco, es unidad y, al mismo tiempo, destrucción. En la imagen del mundo indiferenciada, esta esfera fue precisamente la carga y la angustia de los hombres; después que ha tenido lugar una ilustración permanece, pero tiene el carácter de realidad que es propio al mundo mecánico-natural e histórico-natural, no es ya en sí, sino con otra realidad que deriva inmediatamente a las imágenes filosóficas del mundo.

Las formulaciones y enunciados pensados que han querido dar expresión, ordenar y sistematizar este mundo, conducen *ad infinitum*, son sutiles y con demasiada frecuencia puramente formales; pero también en ellas hay regularidades. En todo caso las reconoceremos como regularidades "psicológicas". Si también aquí existe una esfera objetiva que es accesible como investigación puramente objetiva, totalmente sin psicología inmanente, no se ha demostrado hasta el momento por ninguna obra. Es evidente que nada objetivamente aprehensible puede dar nunca una explicación de ello. Pero es igualmente evidente la autenticidad de nuestra vivencia, cuya interpretación y efecto depende de la totalidad de la concepción del mundo.

Para la claridad de los nexos causales es importante establecer la absoluta diversidad de la intuición estética de la imagen del mundo mítico-natural. La actitud estética es formal; puede llenar-

se en cuanto al contenido con todo. Puesto que por ahora no podemos hacer valer ya la esfera actual como contenido de pensar filosófico, de la ciencia mítica específica, de la Teosofía, la llamamos falsamente estética, porque la forma estética es aquella en la que el hombre actual se permite estas intuibilidades y las hace accesibles.

La imagen mítica del mundo no tiene límites, al igual que cualquiera de las otras. El mundo técnico, por ejemplo, y también el mundo anímico-histórico está incluido en este círculo. Incluso las máquinas obtienen una vida mítica.

Los tres tipos pueden muy bien darse juntos en el mismo individuo y llegar a una síntesis, pero su plena formación, su desarrollo claro lo reciben en la forma unilateral de realización exclusiva. Todos ellos han sido una vez *absolutizados* en *imágenes filosóficas del mundo:* la *imagen del mundo mecánico-natural* en la imagen del mundo mecanicista en general por los materialistas desde Demócrito hasta los del siglo XIX; la *imagen del mundo histórico-natural* en el Naturalismo; que tiene en el centro de su imagen del mundo lo orgánico, lo viviente y la variedad rica y cualitativa (por ejemplo, Haeckel, además el biologismo hasta el modo de expresión naturalista de la filosofía de la vida, que es filosofía del espíritu); la *imagen del mundo mítico-natural* en la filosofía romántica de la naturaleza (concepción mítica del mundo, Teosofía, también la filosofía peculiar de Fechner).

En lo concreto, estas imágenes del mundo están a menudo en lucha unas con otras, permanecen en incomprensibilidad recíproca absoluta. Para ilustración de éstas sirvan los siguientes ejemplos:

a) Goethe en su teoría de los colores combatió apasionadamente la explicación mecánica de *Newton*; por ello fue atacado incluso por los físicos de su época o no fue tomado en serio. Ambos no se entendían: Goethe tenía la explicación mecánica de la naturaleza por algo absoluto, por filosofía de la naturaleza, mientras que aquélla era solamente la elaboración por abstracción de una coherencia para la comprensión y dominio de la naturaleza bajo este punto de vista[5]. Del mismo modo, *Goethe* absolutizaba su

[5] Así caracteriza Dilthey certeramente la oposición.

propio proceder histórico-natural y tenía que errar, en tanto que no reconocía lo esencial del otro. Estaba entregado a la imagen del mundo histórico-natural de la intuibilidad sensorial, del fenómeno como tal; sentía el vacío y aridez total y la falta de colorido de la descualificada investigación mecanicista; quería ordenar lo que está dado, no explicarlo por algo que nadie puede ver ni experimentar. Sus categorías directrices eran protofenómenos, evolución y crecimiento, categorías que expresan lo intuible como tal y no tienen lugar en la imagen del mundo mecánico-natural en general. Las ideas de *Goethe* en la teoría de los colores son de tipo histórico-natural, fenomenológico y de tipo psicológico que se eleva hasta la imagen del mundo mítico-natural. Aquí son igualmente intangibles, porque son expresión de las propias esferas de la imagen del mundo, de la misma manera que las ideas mecanicistas en su círculo se encuentran en su casa.

b) *La filosofía romántica de la naturaleza* intentó poner lo mítico-natural, la intuibilidad de las analogías y relaciones en el lugar tanto de la comprensión histórico-natural como de la mecánico-natural, en tanto que expuso estas intuibilidades, en parte, en las formas lógicas de estas últimas imágenes del mundo. Frente a la ciencia natural, ya sea mecanicista o morfológica, veía la naturaleza como un todo vivo y anímico. En lugar del desarrollo regular de algo sin alma y sin espíritu veía en los fenómenos de la naturaleza manifestaciones de procesos anímicos oscuros, fuerzas volitivas llenas de sentido. La voluntad como fuerza de la naturaleza actúa mágicamente, este mundo misterioso se hace manifiesto a la conciencia en visión clara. La *reacción de la ciencia natural* era inevitable. La confusión de conocimiento de la naturaleza en sentido mecánico e histórico y de mito de la naturaleza tenía que ser resuelta. La consecuencia fue una nueva absolutización de lo mecánico [6].

---

[6] Dos anécdotas de v. Üxküll muestran drásticamente la oposición de la imagen del mundo mecánica e histórico-natural: A la pregunta: ¿de dónde vienen las bateas? un joven campesino de Hesse respondió: "se crían" en los árboles en lo profundo del bosque. Una muchacha de Berlín respondió al punto que eran "hechas"; ¿de qué?, de madera; pero, ¿de dónde viene

La lucha de las imágenes del mundo comienza siempre sólo con la absolutización, al querer hacer valer como exclusiva una imagen del mundo para todo y para todos: La naturaleza no es un mero mecanismo muerto, mera actividad, mero mundo mítico. Es todo, pero solamente para el que ve positivamente y para el que ve exclusivamente en el momento, no para el que niega, para el que de cada punto de vista toma solamente el no para los otros.

La *síntesis* contrarresta la lucha de las tres imágenes del mundo. Totalmente pura no es posible ninguna de las tres; lo que precisamente sigue siendo una fuente de la lucha, pero también fomenta la síntesis. La imagen mecánica del mundo más pura no va en busca de cualidades últimas, de intuibilidades de cualquier tipo, que no desaparezcan totalmente en la medida y en la matemática. La imagen del mundo histórico-natural emplea continuamente las ideas mecánicas que ella subordina. Toda descripción de la naturaleza presupone lo mecánico conocido en cada caso como elemento, aunque también la descripción tiene metas totalmente distintas que las ideas mecánicas; por ejemplo, lo mecánico en la anatomía no es de tal naturaleza que aquí se originen y sean buscadas nuevas ideas mecánicas, sino que la finalidad de ver las organizaciones regulares como tales y, de esta forma, encontrar una descripción llena de sentido, subordina a lo mecánico que hace posible primeramente toda coherencia común en particular. Los límites de la imagen del mundo histórico-natural que se manifiestan como protofenómenos, prototipos, como la idea de la vida, la idea de la materia, estos límites que representan sentidos, pero algo que nunca es conocido definitivamente, conducen continuamente al contemplador más allá de la imagen del mundo mítico-natural. Éstos son impulsos que atraen siempre a vivir en hundimiento puramente intuitivo, lo que es totalmente indiferente para la imagen del mundo histórico-natural, pero constituyente para esta nueva esfera. Así, lo mítico-natural está referido siempre, como a su elemento, a lo

la madera? A la afirmación de que los árboles no eran hechos, sino que crecían, replicó la berlinesa: ¡Qué va!, han tenido que ser hechos ya en algún lugar. El mundo es para uno un crecer y devenir misteriosos, para otro es una máquina de calcular e imprevisible.

mecánico-natural y a lo histórico-natural y nunca puede separarse en estado de pureza de ello.

La valoración de la naturaleza era de tipo contrapuesto. Fue vista como lo malo, lo que despierta horror y como lo indiferente. O se veía en ella el orden y la belleza consumados, de ella se tomaba la prueba para la existencia de Dios como arquitecto del mundo, y se sentía uno albergado en ella. Anaxágoras encontraba la vida digna de vivirse, porque el hombre podía contemplar el orden del firmamento. Cicerón ofrece a partir de una descripción emocionada de la naturaleza, bajo la referencia a Aristóteles, una prueba de la existencia de los dioses. Esta opinión se nutrió de él hasta la filosofía de la ilustración. *Giordano Bruno* y Shaftesbury se edificaron en la vida universal de la naturaleza como en la obra de arte divina. *Kant* repite finalmente esta visión de la naturaleza:

> El mundo presente nos abre un campo de visión tan inconmensurable de la variedad, orden, conveniencia y belleza, ya sigamos a éste en la infinitud del espacio o en la división ilimitada del mismo, que incluso conforme a los conocimientos que nuestro flaco entendimiento ha podido adquirir de ello, a todos los idiomas les falta expresión para maravilla tan inmensamente grande, todos los números se sienten incapaces de medirla e, incluso, nuestros pensamientos echan de menos toda limitación, de modo que nuestro juicio del todo ha de desvanecerse en muda, pero tanto más elocuente admiración.

Y *Kant* que no tiene nada que objetar contra esta concepción de la naturaleza, la resalta solamente para rechazar las pretensiones a sacar de ella una prueba apodíctica de la existencia del creador del mundo.

Las tres imágenes del mundo caracterizadas fueron descritas como tales para la actitud contemplativa. Pero estas imágenes del mundo son a su vez el *médium para la actitud activa.* Es cierto que las imágenes del mundo posteriores pueden ser incluidas en este médium de la actitud activa, pero entonces pueden presentar, sobre todo, la forma de lo espacio-temporal o recibirla por primera vez.

Si observamos esta imagen del mundo en la que el hombre actúa, entonces tenemos, en analogía a las tres imágenes del mundo sensitivo-espaciales, la del *adelanto técnico*, la de la *capacidad irracional* y la del *actuar mágico*. La imagen del mundo mecánico-natural está subordinada al hombre; en la medida en que abarca a ésta, puede calcular, hacer; aquí puede construir a su capricho cuantos instrumentos quiera, instrumentos que pueden ser manejados casi por cualquiera. Dentro del mundo sensitivo-espacial se origina un mundo nuevo, el *técnico* de las máquinas. Además, la vida humana misma, todo es racionalizado en el mundo a base de plan y cálculo, todo es organizado, es decir, mecanizado, transformado en "industria". El mundo entero, todo tiene un lado técnico, que puede ser abarcado de este modo. Pero, por otra parte, nada tiene solamente lados técnicos. Aquí sigue existiendo la frontera de lo técnico que, incluso en el comportamiento técnico exige continuamente una capacidad. Sobre la base de lo conseguido en cada caso de modo técnico-mecánico, se requiere para un actuar concreto una *capacidad*, un *arte*, sin tener en cuenta los casos extremos del manejo más corriente de máquinas, e incluso en este caso también en vestigios. La acción sobre lo puramente fenoménico, lo descriptible de un modo histórico-natural, pero no mensurable, precisa de la decisión, del atrevimiento, de la responsabilidad; echa de menos cierto cálculo previo absoluto; va más allá del dominio de los presupuestos técnicos por medio de un Plus en "experiencia vital", instinto, "comprensión", "sabiduría de la vida", precisamente de una capacidad, que no es transferible sin más ni más, sino más bien es algo personalmente adquirido o congénito. La conciencia del haber hecho y del poder hacer convierte las cosas en meros materiales, en lo siempre sustituible, en lo variable en sí que tiene propiedades puramente cualitativas y, también, un valor puramente cuantitativo. A la conciencia de la dependencia del poder y del destino le es característico un respeto que, subjetivamente, corresponde a la incomprensible plenitud del mundo objetivo en la imagen del mundo histórico-natural.

Si, finalmente, es tomada la imagen del mundo mítico-natural como médium de la actividad, en tal caso se origina el *obrar má-*

gico. La situación mágica significa la acción de un interior sobre un exterior, sobre un otro absolutamente sin *mediaciones*, sin nexos causales, inespacialmente de un modo totalmente inmediato, en cierto modo infraterreno [7]. Puesto que todo comprender es un aprehender la serie de mediaciones por la que se origina algo, la acción mágica es incomprensible. Esta incomprensibilidad, una situación mágica la conocemos sin lugar a dudas solamente en un lugar del mundo, en la acción de nuestro espíritu sobre el intracuerpo (Leib), sólo mediante el cual realizamos todas nuestras manifestaciones, efectos, acciones. Por mucho que podamos aprehender de los mecanismos corporales, de las dependencias causales psíquicas, esto no deja de ser siempre periférico, no llega en absoluto a aquella situación mágica. Aquí experimentamos que el puro pensamiento entra en el mundo sensitivo-espacial. Esta experiencia es la fuente para la ampliación de un actuar supuestamente mágico sobre todo el mundo, que, de este modo, es sumergido en la figura de la imagen del mundo mítico-natural. Todas las analogías, relaciones simbólicas dentro del mundo que, en lo mítico, aparecen como un cuento, adquieren valor de posibilidades de acción. Desde la actividad idealizadora del creyente hasta las acciones calculadas, que tienen totalmente la forma del racionalismo técnico, se perfila aquí una serie que, desde la confusión de la realidad sensitivo-espacial, cuyas dependencias son para nosotros mediatas, se corresponde con el mundo objetivo característico de lo mítico; y desde la transferencia de la situación mágica vivida de espíritu e intracuerpo a otras situaciones en las que ésta no está dada. Así, la situación mágica, llega a ser una técnica supuestamente mágica.

El *arte* sigue siendo la frontera de la *técnica*, lo *mágico*, en ese único punto, condición de la capacidad; pero las tres son esferas esencialmente diferentes una de otra.

La técnica mágica se objetiva en los ritos, instituciones, formas de encantamiento; el poder se encuentra en las personalidades y en la tradición; lo técnico se hace un mundo nuevo, así surge una *imagen técnica del mundo*.

---

[7] Acerca del concepto de lo mágico véase Hegel, W. W. VII, II, 155 y ss.

La imagen técnica del mundo es diferente, porque el mundo técnico se hace tan gigantesco que apoderarse de él, dominarlo, observarlo en su totalidad no lo logra nadie, en principio pocos. La mayoría de los hombres está frente a él sin comprenderlo, es para ellos una segunda naturaleza, pero un mundo que no dominan, sino al que están sometidos. Este mundo se convierte en un lastre y, finalmente, adquiere para los hombres una vida propia: la máquina vive para él, todo este mundo es un poder, una fuerza. Y aquello a lo que el hombre se sometía, lo que era para él medio y por completo propiedad, llega a ser para otros peor que la hostilidad de la naturaleza. Esta evolución, cuya relación con hechos inevitables de tipo sociológico no podemos examinar aquí, lleva a que la *imagen técnica del mundo* pueda caracterizarse en *dos tipos entre sí contrapuestos:*

El uno vive en el poder y en el dominio de lo técnico. Para él tiene validez ciertamente el dicho de Bacon: "*natura non nisi parendo vincitur*", pero este proceder representa para él creación, ampliación de la imagen técnica del mundo. Es el inventor. Lo técnico le emociona como el médium de su actividad creadora totalmente incalculable para él mismo, actividad que mantiene un punto medio peculiar entre actuar y contemplar: No es una actividad en sentido típico, pues falta responsabilidad, culpabilidad, concreto obrar de situación, carácter absolutamente individual; más bien se crea solamente un instrumento, sólo con el cual debe obrarse; por otra parte, no es pura contemplación, porque precisamente con este instrumento se consiguen y se intentan los efectos más insospechados: el placer del creador de los mundos al inventar. Así, el inventor vive como señor y creador de lo técnico, capaz, pero no sometido al puro rendimiento. Tiene goce en lo técnico, porque crea; como el organizador en la organización en tanto que la establece experimentando en ello su poder y la repercusión de su pensamiento en un aparato que perdura. Ni uno ni otro desearían estar sometidos a la máquina como manipuladores, a la organización como miembros incorporados.

De una forma muy distinta aparece la imagen técnica del mundo para aquel que incrustado en ella ha de trabajar y obedecer en ella,

para el que mantiene la marcha de la máquina, pero no crea, para el que es esclavo del aparato en lugar de su creador. La indefinida repetición, el valor puramente cuantitativo, el mero rendimiento sin arte es con lo que ha de contentarse la vida.

Entre ambos polos está la serie de los grados intermedios: La repulsa de lo técnico, de forma que se lo comprende y se lo deja a un lado, da más sentido al rendimiento particular mediante la conciencia del todo en que nos encontramos. Aunque ya no es posible el arte, sí lo es una conciencia de la subordinación, cumplidora del deber, a un todo, cuya finalidad vemos y afirmamos. De este modo, el hombre llega indirectamente a la experiencia de aquello de lo que depende también todo lo técnico, a la experiencia de los factores incalculables, de lo últimamente cualitativo, de todo lo que hay dentro de la imagen del mundo histórico-natural. Esta experiencia se hace más intensa y consciente por el contraste con lo técnico, si es que lo logra alguna vez. El médico, por ejemplo, llega, precisamente por la experiencia de contraste, a todo aquello que hay que hacer y calcular técnicamente, a la experiencia de la vida y a la experiencia de su arte; y a esta experiencia llega seriamente y por convencimiento, de modo que ella puede llegar a ser elemento de vida; solamente mediante el más consumado dominio y la comprensión completa de lo técnico, que es de lo que aquí se trata, como en otras creaciones, puede quedar orientada necesariamente la actividad volitiva, la sola reflexión.

A todos aquellos que, rindiendo o creando o experimentando se encuentran en la imagen técnica del mundo, hay que contraponer el mero *contemplador* desde fuera, el cual inactivo en la pura contemplación ve esta imagen del mundo necesariamente de otra manera, con mayor indiferencia; la aísla de un modo ligeramente estético, encuentra placer en ella o le irrita, pero no se la apropia.

A nuestra época que ha experimentado en el último siglo la más prodigiosa transformación de la imagen técnica del mundo que aconteció en la historia, le es característico menospreciar lo técnico, odiarlo o admirarlo exclusivamente. El menosprecio de lo técnico, por lo tanto de todo tipo de industria, de organización, de aparato, de máquinas no quiere decir que toda nuestra vida

anterior y la que ahora todavía se realiza descanse en lo técnico como presupuesto. El enaltecimiento de lo técnico olvida que todo lo técnico es solo medio, instrumento; donde esté el sentido, la finalidad, el todo, esto no lo dice la imagen técnica del mundo. La "utilidad" es la forma de expresión más usual; pero lo que sea ésta, y si es lo último, es la pregunta por la que la imagen técnica del mundo hace su entrada inevitablemente en posteriores relaciones.

B. LA IMAGEN DEL MUNDO ANÍMICO-CULTURAL

La imagen del mundo sensitivo-espacial es representable sin lo anímico, pero no a la inversa. El mundo anímico es concreto, intuible, real, como aquel mundo sensitivo-espacial, pero no está ahí desprendido, aislado junto a éste, sino solamente dado por sus objetivaciones en el mundo sensitivo-espacial. De aquí que el mundo anímico tiene en todas partes una cara de la "*naturaleza*"; está incluido en todo lugar con esta cara suya dentro de las imágenes del mundo ya descritas, que en eso lo sobrepasan; y así hay que comprenderlo en las formas de lo mecánico, de la mera variedad de fenómenos incomprendidos, de lo místico.

La otra cara específica de la imagen del mundo anímica, en virtud de la cual es ésta un mundo especial, es lo *comprensible*, es decir lo interior en contraposición a lo exterior de la naturaleza. Es visto desde dentro y, sin embargo, intuitivamente, como fenómeno y relación, como sentido, como motivo y tendencia, etc. Si emancipamos lo comprensible, si lo contemplamos en sí, entonces tenemos ante nosotros también algo intuible, pero irreal: Tipos, en cierto modo una matemática del mundo anímico-espiritual; construimos intuitivamente tales tipos, es cierto que en orden a realidades, para producir medios de conocimiento de la realidad, pero ciertamente en un espacio de algún modo irreal. Es el proceder de nuestra total consideración psicológica en este libro. Siempre que contemplamos imágenes del mundo anímico-culturales como *realidades*, estamos, al mismo tiempo, en una imagen del mundo sensitivo-espacial. También dentro de esta última realizamos siempre el salto al mundo anímico-cultural: Así entramos nosotros, por

ejemplo, cada vez de un mundo a otro, cuando vemos un paisaje natural o un paisaje de cultura, Geografía física o Antropogeografía, cuando practicamos Fisiología de la vida orgánica y, también del cerebro o Psicofisiología, ya veamos parálisis musculares como tales, o estas paralizaciones, por ejemplo, histéricas, las consideremos como signos de procesos anímicos; ya contemplemos la musculatura y sus efectos mecánicos en la cara, o la mímica, de la risa, por ejemplo, etc. Todos los tipos de las imágenes del mundo anímico-culturales pueden ser considerados, por ello, o como miembros de imágenes del mundo mecánicas y de otra naturaleza o como mundos internos específicamente comprensibles. Pero en tanto que las imágenes anímicas del mundo son vistas en las formas naturales, éstas tienen un efecto característico. Puede tomarse la imagen del mundo sociológica, psicológica, política como imagen del mundo natural, y buscamos y creemos encontrar: Elementos, leyes, síntesis de los elementos, teorías, explicaciones, todo a base de datos incomprensibles. Las teorías psicológicas de los elementos anímicos y de sus combinaciones, las leyes de la economía del estado (en la medida en que no son tomadas como tipos ideales) corresponden a las explicaciones mecánico-naturales; las ideas históricas de espíritus del pueblo, razas; los pensamientos de procesos históricos crecientes en períodos sustanciales idénticos a las edades de la vida corresponden a los modos de representación histórico-naturales y mítico-naturales.

Así, en las representaciones del alma y del mundo cultural se entrelazan todos los sentidos de las imágenes del mundo. Hemos de intentar ahora, prescindir de estos enlaces y de caracterizar los rasgos específicos de lo comprensible en sus formas típicas.

1. *El mundo inmediato.* Ningún hombre tiene como imagen suya del mundo meros contenidos sensoriales de percepción, sino todos son portadores de algo comprensible en su alma. Sin embargo, puede que nuestro comprender práctico, por ejemplo, en nuestra reacción ante los hombres, hechos, obras de arte, no nos sea objetivamente consciente. No es diferenciadamente fijado ni formulado. Vivimos en un mundo de lo comprendido y compren-

sible, sin saberlo, sin crítica, sin controlarnos, limitados. Se trata de un mundo inmediato.

De qué forma tan natural, sin preguntar, es considerado como lo único el presente, el ambiente social acostumbrado y que permanece siempre igual, la propia vida del alma, sentir y desear. Todo lo demás es visto y juzgado de un modo totalmente ingenuo como plenamente concordante con sí mismo. En el fondo no existe otra cosa que "lo racional" (la propia existencia) y lo "disparatado" (lo que no concuerda con ello). Si casualmente llega a nuestros oídos un *datum*, una narración del pasado, de mundos extraños el acontecimiento es visto como totalmente idéntico con el presente. El mundo de este hombre no tiene historia. Vive solamente en lo inmediato y no vislumbra ni tan siquiera una vez que vive en un horizonte estrecho, no sospecha que detrás de estas fronteras exista aún algo.

La vida en este mundo de lo inmediatamente comprensible, de lo propio, es una vida en este mundo como en un mundo absoluto. No hay comparaciones, por ello, ni tampoco problemática alguna y, por lo mismo, falta también la conciencia de la propia existencia como de algo especial. Aun en el caso de que haya un conocimiento de la existencia externa de otros mundos internos, sigue manteniéndose como vida este estar limitado en lo inmediato. Lo extraño no es comprendido, es referido a motivos y fines del propio mundo, es considerado como procedente de la mala voluntad o de la necedad.

Esta vida en lo próximo en cuanto exclusivo, aun cuando adquiramos las imágenes del mundo posteriores de lo comprensible, se extiende dentro de nosotros mismos en amplias ramificaciones sin que lo notemos. Nuestro mundo está lleno de ello. Vivir en este mundo inmediato y dejarse llevar por él es lo normal.

La imagen del mundo sociológica inmediata puede ser muy rica, lo concreto, que afecta al hombre particular, es tan variado que la aceptación consciente, formulada de todo aquello en su vida significaría una imagen del mundo articulada y amplia. Pero casi todos experimentamos muchas cosas que no afluyen a su imagen del mundo real.

2. *El mundo del otro y del extraño.* Sólo cuando algo comprendido es experimentado no solamente en reacción afectiva del sujeto, sino objetivamente, es decir, cuando es sabido, es posible un diferenciar, concebir, comparar; así se origina primero una imagen del mundo articulador de los contenidos comprensibles, es decir de las obras espirituales y de las almas.

Primeramente es visto que existen en general otros mundos, mundos extraños. Emerge la conciencia de que existe también algo distinto que los destinos, organizaciones y vivencias. Y emerge el interés por conocer esto otro. Sin perderse a sí mismo, como el inmediato que asimila lo extraño, antes bien afirmándose y comparando el espíritu humano se abre para lo extraño, para verlo y ampliar su imagen del mundo más allá de su propia realidad y experiencia conservándose a sí misma. Fueron los griegos quienes dieron primero este paso; ellos se objetivaron a los pueblos y culturas extranjeras en su existencia y singularidad, las hicieron dignas de examen y de conocimiento. Herodoto es para nosotros un representante de esta primera actitud de asombro, indistinta e ingenua aun ante lo "otro".

En el comparar, se estructura la imagen del mundo. Se desprenden esferas de lo espiritual como zonas sabidas: se separan las formas de lo lógico, estético, religioso, de lo político, económico, etc. y el sujeto como alma comprensible es contrapuesto a los objetos como contenidos comprensibles que son expresión, creación, médium y objeto de esta alma. Numerosas dependencias aisladas de lo espiritual se particularizan en la imagen del mundo así originada, en esferas de propia regularidad que son en sí coherentes y de estricta regularidad. Pero todas son referidas a su vez unas a otras, porque se entrelazan en el sujeto. Estas actitudes particularizantes frente a la generalidad del mundo de los hombres se dejan estructurar, por ello, en una oposición polar. Las unas edifican una imagen del mundo de la *cultura objetiva,* las otras una imagen del mundo de *hombres* y *vivencias.* Las primeras son orientadas de una forma totalmente objetiva, las últimas de un modo subjetivo-psicológico. Frente a la comprensión del sentido objetivo, de los contenidos, de lo existente desprendido de la vivencia está

la comprensión del hombre y de su vivencia. Ninguna de las dos cosas es posible, a fin de cuentas, sin la otra, también de hecho actúan siempre juntas. Los polos sólo en ocasiones son alcanzados de un modo aproximado, y así la imagen del mundo llega a ser vacía, estéril; entonces cesa el crecimiento de la misma. Objetivamente, sólo es coleccionado material histórico sin fin; subjetivamente, se comprende y se "hace referencia" sólo de forma forzada, siempre conforme a algunos tipos y reglas. Sin embargo, es posible representar una imagen del mundo de lo objetivo en general, el mundo de lo insensitivo, general, y objetivo; es ésta una imagen del mundo totalmente apsicológica, inhumana, de la "conciencia en general", una imagen del mundo filosófica. A la inversa, es también posible mirar todo psicológicamente y dar una imagen del mundo igualmente unilateral de la existencia anímica. Ambas parcialidades han tenido que ser intentadas continuamente como puntos de partida provisionales, para ampliar más y más las envergaduras dentro de la síntesis para la imagen del mundo de lo comprensible. Esta síntesis es vista, a fin de cuentas, en la visión histórica concreta. Lo que ha alcanzado la comprensión se muestra sólo en la exposición e interpretación de los fenómenos históricos aislados, en la casuística.

El mundo cultural objetivo, en contraposición al mundo vivencial subjetivo, en cierto modo un mundo de la opinión, aparece independiente del vivenciar y crear: el mundo de las regularidades insensitivas, transcendentales; lo lógico, estético, las ciencias; además el mundo de las estructuras sociológicas: de la técnica, de la política y estrategia, del derecho, del estado, de la iglesia; las regularidades económicas, de la organización y aparato de todo tipo; de las profesiones, de las burocracias... en general: el mundo del espíritu objetivo.

El mundo cultural objetivo y el mundo subjetivo de los hombres vamos a caracterizarlos algo detenidamente en las formas aisladas que toman cuando no se relacionan ya mutuamente entre sí:

a) *La imagen del mundo objetiva de la cultura* representada por separado puede obtener una extraordinaria riqueza en contenidos de cultura humana ajena y lo más ajena, y la ha obtenido en las

ciencias particulares del espíritu; pero mientras permanece *sin* relación alguna con el mundo vivencial subjetivo, tiene un carácter superficial. En el ámbito del espíritu guarda una cierta analogía con la imagen del mundo mecánica de la naturaleza. Abarca ciertamente muchas regularidades propias aisladas de dependencias culturales objetivas (Economía, Derecho, Política, Estrategia, Oratoria, idioma, etc.), pero nunca penetra en lo interior. Puesto que todos los contenidos culturales objetivos pueden ser vistos y concebidos y podemos tomar posesión de ellos como si fueran totalmente autónomos y autorregulares —aunque nunca jamás podremos apropiármoslos—; puesto que los hombres creadores no son vistos justamente (aunque si bien pensados teóricamente), existe en aquellos que están sometidos a este tipo de imagen del mundo una ceguera humana característica (en la historia y en la vida) y un sentido sumamente reducido para las diferencias de nivel de las personalidades. Aquí, las personalidades siempre son vistas sólo externamente, conforme a "rendimientos", "puntos de vista", "obras", y valoradas en la medida en que estos efectos son nuevos para el que toma nota de ellas. Al poseer tan poco sentido para las diferencias sustanciales personales, con frecuencia son sobrevalorados desmedidamente individuos receptivamente hábiles, y, por otra parte, existe poco respeto, ninguna medida de la distancia, un trato casi de burda camaradería para con los grandes de la humanidad. En el enjuiciamiento de los contemporáneos son decisivos en todo lugar los escritos y afectos externos (pese a todas las teorías en contra). En todas partes se establecen comparaciones posibles conforme a los contenidos de cultura externos, pero imposibles conforme a lo personal-psicológico: entre hombres de un modo de ser completamente diferente que se han orientado a cosas aparentemente parecidas. Es característico el abandono de la personalidad, cuando la obra no puede clasificarse en la imagen cultural objetiva acostumbrada; como, por ejemplo Nietzsche debía ser colocado a la fuerza entre los poetas.

b) El correlato polar a esta imagen del mundo es la imagen del *mundo vivencial y humano-subjetiva.* Si a la primera podría llamarse la "racional" y externa, a esta obra le daríamos el nombre

de intuitiva e interna; la primera tiene un carácter autoritario, la segunda, natural. Aquí son vistos los hombres y todos los contenidos de cultura en referencia a los hombres y a la variedad de su modo de ser. Aquella primera imagen del mundo, es decisivamente más apropiada para las bases de estudios de detalle científicos —aquí todo es más o menos objetivo—, esta última arrastra a la vaguedad en el pensar, a la laxitud de todos los conceptos; frente a esto está en relación con la inteligencia humana, con la visión libre para todo lo sustancial del hombre, con el sentido para la autenticidad e inautenticidad de la vivencia, con la seguridad del instinto, con la interioridad. El hombre de la imagen del mundo objetiva aislada está —pese a toda opinión teórica opuesta y a su gran aplicación que le acarrea el material cultural— infinitamente solitario en el desierto de las obras y valores; este último está en múltiples relaciones internas que llegan a ser para él destino; mientras que el primero percibe, por ejemplo, cualquier ruptura con un hombre como una vivencia penosa y pasajera, ya que en el fondo no está con nadie en relación de alma a alma. En la imagen del mundo pensada aisladamente, el hombre carece de respeto a todas las objetividades, no siente pena de errar frente a la exactitud "objetiva", principios e imperativos; el hombre que se encuentra en este mundo no se esfuerza por practicar estudios objetivos, si éstos no son contenidos de un alma o son representados como tales.

3. *El mundo infinito de lo comprensible.* Así como la naturaleza puede ser representada en un cosmos limitado, así también toda diferenciación puede confluir a un todo cerrado de diferentes formas y esferas. Hay sólo un número limitado de posibilidades. En líneas generales sabemos lo que es el hombre y su cultura. La historia muestra cuán diversas formas de existencia fueron posibles, formas con las que también está agotado lo posible. Somos incluso un corte de lo posible y toda variación no hará sino repetir la circulación de formas ya sidas. Esta imagen del mundo cerrada sigue también existiendo cuando el futuro como algo nuevo no es visto como repetición. El hombre sabe que está en una evolu-

ción, cuyo rumbo no puede abarcar con su vista; ya sea que la historia místicamente como proceso cristiano de salvación con estudios completamente determinados de la caída del primer hombre, redención, del juicio final del mundo sea unívoca y el hombre exista en un punto expresable de este proceso; o ya sea que se crea en una evolución progresiva hacia adelante con las metas de cualquier dicha, de una armonía social, de una cultura técnica, etc., y todo pasado sea interpretado de un modo nuevo en una marcha progresiva. En cada caso de una tal imagen del mundo cerrada —que es expuesta en particular en las filosofías de la historia conocidas— el hombre se siente en cierto modo en un camino seguro. En todo movimiento se encuentra seguro, porque el movimiento mismo tiene sentido y ley que él conoce. El hombre sabe lo que él es.

En contraposición a esta imagen del mundo finita, cerrada, está el modo de ver lo comprensible que no sale del asombro y del preguntar, porque mira a lo infinito. Ésta no puede encuadrarse en ninguna imagen cerrada, no puede redondearse ni representarse claramente en un esquema exhaustivo. El hombre puede aprehender solamente lo particular, y ordenarlo siempre en una imagen general provisoria que, si se origina, está ya superada. No nos está dado ver y saber el sentido y decurso del todo. Solamente nos están dados fragmentos de los rumbos desconocidos en el todo. Las nuevas experiencias en la marcha posterior de la vida nos mostrarán, en primer lugar, qué es lo que ésta quiere del hombre. Sólo pocas cosas son realizadas. Son solamente indicaciones de lo que la historia nos enseña sobre las posibilidades del hombre, cuando nos colocamos en actitud hacia la infinitud que aún tenemos ante nosotros. Todo aquel que se siente lleno de vida, tiene conciencia de que por medio de su propia existencia colabora a este futuro, de que por medio de su propia conducta, de sus decisiones y hechos decide en algo difinitivo: La vida es infinitamente importante, porque sólo por ella se decide lo que es el alma. Esto no está anticipado por ninguna imagen general cerrada, sino, problemáticamente, es tarea, responsabilidad y experiencia que no encuentran término. Las imágenes cerradas del hombre y de su historia apelan a las

costumbres, a las reglas y dan lugar a declinar responsabilidad y sentido (aunque también indirectamente pueden provocar la actividad más intensa). La orientación al infinito de lo comprensible apela a la espiritualidad viviente, a su iniciativa y fuerza (aunque ella puede también, indirectamente, arrastrar a la contemplación sin fin con pérdida del propio modo de ser). En la imagen del mundo del comprender infinito hay ilimitadas posibilidades de vivencia y contenidos de cultura para el hombre. Él ve la limitación y relatividad de la propia existencia anímica y cultural, en tanto que ésta tiene forma objetiva (pues la sustancia de la vida como fuerza subjetiva precisamente en esta imagen objetiva puede sentirse de un modo infinito en potencia). Precisamente en los límites del comprender *alcanzado* por él ve, primeramente, con exactitud la inmensidad de las posibilidades en lejanía indeterminada. Para producir esta vivencia de infinitud en el comprender, existe la tendencia a dedicarse precisamente a los intentos más extraños y lejanos: a las culturas más extrañas, a los hombres más asombrosos, a lo psicopatológico. En la comprensibilidad parcial, en la concordancia parcial con lo ya hece mucho conocido y autoexperimentado, el hombre siente mucho más la lejanía y lo infinito. La infinitud de lo comprensible hace su aparición como análoga junto a la infinitud en lo espacial.

De este modo se hace posible una imagen del mundo histórica que renuncia a una visión histórica, estrecha del todo en favor de un análisis intuible de todos los elementos *aislados* bajo la sola *idea* de las totalidades (del alma, de la personalidad, de la sociedad, etc.). Entra en funcionamiento científico la exacta diferenciación del planteamiento de problemas y la aplicación de generalidades. "Edades", "pueblos" que antes eran vistos vagamente como algo naturalmente unitario y total, son ahora fraccionados infinitamente. Dependencias aisladas, como las económicas, políticas, religiosas, y finalmente también las biológicas son consideradas sin poder valorar cuantitativamente la transcendencia de su significación causal. Los grupos sociales, las fuerzas son construidas por comprensión en tipos, a los que en modo alguno atribuimos, sin más, validez empírica, sino que según las necesidades los creamos

y los rechazamos de nuevo. La imagen del mundo misma se ha hecho fluyente, aunque está orientada a lo infinito.

Todo lo comprensible es también valorado al punto instintivamente. Como tal tiene en su esencia carácter de valor, mientras que todo lo mecánico-natural queda sin acento de valor, solamente puede ser valorado como medio. El mundo de lo comprendido es, a la vez, un mundo de valores. Las representaciones límite de la imagen del mundo comprendida llevan esta valoración en medida eminente. En pura contemplación, el hombre puede muy bien mantener en vigor la valoración. Pero la valoración desvía siempre del camino para llegar a la contemplación, y siempre se impone rápidamente otra vez, cuando el objeto de pura contemplación, es aceptado en el percibir viviente.

Las *representaciones límite* son de tipo diverso: Primero, las representaciones de totalidades culturales (edades y pueblos) y segundo las representaciones de personalidades humanas. Es cierto que ambas representaciones son siempre disueltas, cuando lo infinito se hace consciente; entonces se transforman en ideas, para las que hace su aparición, representándolas esquemáticamente, una multitud de tipos determinados, intuiblemente construidos, pero que como ideas en la intención a culturas y personalidades concretas están presentes de una forma viva. Las representaciones límite es lo característico desde un punto de vista de la concepción del mundo. *Caracteriza al hombre según el modo como éste vea las edades y las culturas.* Más allá de este horizonte de lo real, en sentido empírico, el hombre ve un mundo mítico. Al reino mítico-natural corresponde otro mítico-anímico. Lo que sigue puede considerarse como una caracterización algo más precisa de estos tres tipos de representaciones límite: culturas, personalidades y mitos anímicos:

1. *Culturas.* La misma época, el mismo pueblo cambia en la concepción de la posteridad, por ejemplo, Oriente, el Mundo Griego, el Romano, el Bizantinismo, la Edad Media, el Barroco, etc. Tres factores, la masa del material objetivo asequible, la capacidad de visión de nuestros órganos de comprensión y las necesidades, ideales, aspiraciones de nuestra alma determinan la imagen

del pasado. La existencia y asequibilidad del *material* queda fuera del planteamiento psicológico. La *capacidad de visión* en sí está precisada de ejercitación, diferente según la natural disposición del individuo, limitada cuantitativamente y conforme a sus orientaciones. La realidad de sus diferencias se muestra en numerosas manifestaciones, por ejemplo, en la diversidad de la imitación de la antigüedad en el curso de los siglos. Una fuerza decisiva para avivar la capacidad de visión, en tanto que existe, es *la aspiración a un ideal.* El propósito ideal se ve realizado en el pasado y se busca el pasado real para propio ideal. Esta visión de los ideales en las edades o pueblos está determinada por la inclinación del hombre a poseer en las manifestaciones terrenas limitadas en general un ideal absoluto como norma y modelo, o a la inversa, es inhibido por la inclinación a ver todo lo limitado solamente como camino hacia el ideal, solamente como fragmento, antinómico-ambiguo. El mundo histórico aparece típicamente valorado de otro modo, según que el hombre sea *amante del progreso* o ame la *dorada antigüedad.* El amante del progreso está siempre en la cumbre, ve en el pasado solamente preestadios, presentimientos de sus actividades y pensamientos, y en cada época ya ha progresado mucho. Ve con diafanidad en el futuro. En el presente ve los lados positivos, grandes, que le satisfacen. De otro modo muy distinto le ocurre al retrógrado: ve en el presente lo deformado, los bajos fondos, lo bárbaro, lo inquietante y busca como reacción a estas cosas lo bueno del pasado. Esta actitud ha existido en todas las épocas:

Ya Homero dice de los hombres activos: οἷοι νῦν βρότοι εἰσίν. Hesíodo conoce la edad dorada, la Biblia el paraíso. La antigüedad tardía se tenía por fracasada y amaba a la época clásica como modelo. El Renacimiento y el Humanismo creían en la antigüedad como ideal, el Romanticismo, en la Edad Media. Para Giordano Bruno el tiempo presente es el peor; para Fichte su época era la de la fragilidad consumada. A fines del siglo XIX imperaba el estado lánguido de fin de "siècle".

En Europa primero han sido elevados a ideal el Mundo Griego y la Edad Media, después el Oriente, India, Romanidad, y en los últimos decenios casi toda la cultura de una época y, con ello,

vistos intuitivamente conforme a la idea directriz. Alternativamente se ama lo primitivo o lo referido, el espíritu filosófico o el retórico, lo inmediato o lo reflejado, el individualismo o la sujeción.

El *mundo Griego va por delante* en cambio y riqueza de las concepciones, a las que ha devenido. El fenómeno se puede ilustrar típicamente muy bien en este ejemplo concreto:

Ya los griegos posteriores sentían su propio pasado como clásico. Los romanos recibieron de ellos esta actitud y con los ojos de los romanos y griegos posteriores veía el Renacimiento al mundo Griego como clásico, unitario, perfecto, digno de imitación. En la concepción románica y alemana de la antigüedad puede observarse una forma de ser típicamente diversa. Los pueblos latinos (en la época del Renacimiento en Italia y en la Francia de los siglos posteriores) propiamente sólo veían la Romanidad. *Cicerón*, en una comparación de cultura romana y griega, encontraba ya superior a la romana en múltiples aspectos y los pueblos románicos no establecían diferencia alguna; si nombraban la Antigüedad, se referían y sentían la Romanidad. El pueblo alemán fue el primero que contrapuso el mundo griego con el romano en el siglo XVIII y el ideal de lo griego brilló de una forma clara en esta época, diáfanamente, en "noble candor y grandeza callada". Los alemanes diferenciaron luego esta concepción originaria en estudios históricos y vivencia valorativa, de modo que después de la superación de un ideal clásico absoluto, una multitud de ideas valorativas pueden anclarse en una realidad helénica ampliada, desunida polarmente, rica y llena de contradicción y mejor conocida en adelante: El amor de Burckhardt por la pureza moral y laboriosidad del hombre aristocrático, agonal y colonial de la época homérica y posthomérica; la nostalgia de Nietzsche por la época trágica de los griegos en los siglos VI y V, la habitual veneración de la época clásica de Pericles, la admiración por el amplio despliegue de todo arte y de todo pensar filosófico en el siglo IV de Platón y Aristóteles, de Praxiteles, Scopas y Lisipo, la apreciación de la extraordinaria época científica del siglo III, el amor por la religiosidad y abstracción de la antigüedad tardía. Así ocurre que hoy las tendencias espirituales más heterogéneas pueden tomar lo "griego" como norma e ideal al que se sienten llamados.

2. *Personalidades humanas.* Formas básicas parecidas de ver al hombre se repiten; uno ve a todos los hombres esencialmente iguales, esto es para él algo natural; y aun en el caso de que, bajo el influjo intelectual, afirme teóricamente lo contrario, propiamente

encuentra cualquier diferencia sólo en la "mala voluntad" y en la "necedad", encuentra a los hombres diferentes según que en ellos haya algo "nuevo" e "inteligente". Otro ve la diversidad de los caracteres, pero en determinados esquemas, en los que clasifica a todos los individuos por entero como plantas en géneros. Para un tercero, la infinitud de cada individuo se hace vivencia y horizonte permanente para el análisis cognoscitivo. La personalidad llega a ser para él idea.

La concepción habitual ve hombres ideales o depravados, pero otra forma de ver considera la variedad del ser humano sin prejuicios de tipo valorativo prefijados vuelta libremente a lo objetivo.

Una concepción ve solamente tipos y esquemas, otra también personalidades individuales. Las figuras históricas pueden, sin consideración a su realidad, llegar a ser tipos, como tales caminan por la historia, como por ejemplo, Alejandro, César. Pero la concepción, por otra parte, presiona hacia la realidad, y la realidad de las personalidades históricas llega a ser para el hombre, como el reino propio de los espíritus, el horizonte último. En ninguna parte, una personalidad real se convierte en ideal absoluto, cada una sigue siendo infinitamente en su esencia, y no se convierte en esquema típico. Obstinándose en las tendencias a la apoteosis o idealización abstracta, encuentra el hombre en el círculo de las grandes personalidades la única realidad, que hace feliz, del espíritu y de las almas. Aunque el hombre no puede poseer en ninguna naturaleza temporal al absoluto mismo, sin embargo, estas personas son para él la garantía más cierta del absoluto, en la medida en que esta garantía en general no viene de fuera ni de dentro. Su imagen del mundo de las almas no está limitada por las figuras olímpicas de los dioses, ni por el círculo de los ángeles y santos, sino por estas figuras personales, infinitas, incluso problemáticas todavía en cualquier lugar. Su contemplación termina aquí en la intuición nunca consumada de las personalidades.

3. *La imagen del mundo mítico-anímica.* En la historia lo más raro es que las personalidades humanas formen el horizonte intuible último. Más bien este horizonte es trascendido por un

mundo de representaciones míticas de las almas, en el que el alma humana es también incluida. Las figuras típicas que son obtenidas algunas veces a partir de las personalidades reales por una apoteosis, están a su vez representadas en demonios, dioses, en ángeles y santos. Éste mundo es fantástico y, al mismo tiempo, constructivamente claro y transparente. Estas figuras tienen en sí, con frecuencia, una psicología mucho menos problemática que los hombres reales, pues, de antemano, son vistos como tipos y construidos "necesariamente". Como todo lo anímico, también este mundo llega a ser inmanente en lo sensitivo-espacial. La imagen del mundo mítico-natural es a su vez, el escenario de este mundo mítico-anímico.

En forma sublimada, el reino mítico-anímico es construido pensando. Tomemos un ejemplo de Plotino: El alma individual del hombre es contrastada con el alma del mundo, con las almas de los astros, con el alma de la tierra, con las almas de los animales. La comparación de alma del mundo y alma individual da el siguiente cuadro: la imagen del mundo es creadora, el alma individual no. En el alma del mundo todas las fuerzas están en armonía, en el alma individual hay fraccionamiento e imperfección. El alma del mundo no tiene memoria ni reflexión, pues no vive en el tiempo. El hombre en su existencia temporal está referido a la memoria y a la reflexión, pero el alma del mundo vive en conocimiento intemporal que no obtiene de fuera, sino que tiene por su misma naturaleza.

Tales construcciones podrían ser fructíferas también para la concepción del hombre real. Medido en ellas, es precisado por primera vez de una forma justa el tipo de nuestra vida anímica; del mismo modo que Kant caracteriza la esencia de nuestra razón contrastándola con un "intellectus archetypus" construido, una "razón intuyente". En Plotino no existe, según la opinión general, una construcción, sino una realidad que llamamos mítica. Es posible pensar en un mundo total de tales espíritus y almas míticos; se origina cuando dejamos que desaparezcan las cualidades particulares de nuestra alma (del intelecto o del carácter) o en tanto que admitimos actividades para las que no somos capaces, o en tanto que pensamos como absolutizadas e indefinidamente desarrolladas

cualidades de nuestra alma que poseemos en inhibición y relación con otras cualidades.

Sin embargo, el mundo mítico-anímico no está imaginado originariamente (estas construcciones conceptuales son más bien su producto último). Es vivido como lo mítico-natural, vivido en significaciones, en relaciones, en todas aquellas disposiciones del ánimo y experiencias, que hoy llamamos sencillamente "estéticas". Las experiencias más íntimas de la auto-reflexión encuentran una proyección mítica, la conciencia moral, el inconsciente, la lucha de los motivos, los modos de engaño e ilusión de sí mismo. Así, nuestra propia alma se convierte en un ser mítico, y se rodea de seres míticos como dobles, demonios protectores, seducciones del demonio. El alma tiene una historia mítica que hace comprensible el estado actual, por ejemplo, tiene una patria suprasensorial de la que ha caído por su malicia, temerario orgullo, deseo de llegar a ser y su aspiración a pertenecerse a sí misma (Plotino V, I, I). Aquí en este mundo olvida el alma su origen, pero puede elevarse de nuevo por el recuerdo. Tal historia mítica en modo alguno está ideada solamente de un modo intelectual, más bien encuentra, si no su prueba, sí sus fuentes en las vivencias que son dadas en este mundo. Plotino hace, por ejemplo, esta descripción: (IV, 8, I): "Con frecuencia, cuando me despierto del adormecimiento del cuerpo, y, saliendo del mundo exterior, me detengo a examinarme a mí mismo, contemplo una admirable belleza: Creo entonces de la forma más firme en mi pertenencia a un mundo mejor y superior, actúa en mi poderosamente la vida espléndida y llego a identificarme con la divinidad...".

Cada una de las tres representaciones límite de lo espiritual y anímico puede *absolutizarse*. Si la representación de los *círculos de cultura*, de las secuencias del espíritu de los tiempos se hacen dominantes, entonces desaparecen los individuos; la personalidad es solamente síntoma, llevada, actuada, pero ella misma es sólo instrumento. Una perspectiva histórica grandiosa no permite ya que el hombre particular se haga valer. Si es la representación de las *personalidades* la que llega a ser lo último, entonces el hombre recibe fácilmente el carácter de algo divino, pues está absolutizado. Sus

dimensiones lo sobrepasan. Cuando, por último, lo *mítico-anímico* domina las representaciones, entonces, el hombre se siente a cada paso rodeado de demonios. Todo tiene significaciones secretas, él mismo se hace portador de un sentido inabarcado en relaciones pretemporales y suprasensoriales.

Todas estas absolutizaciones son tipos de la imagen metafísica del mundo y sólo en ella obtienen determinabilidad y despliegue.

El saber acerca de la variedad de las posibilidades humanas, la comprensión de lo extraño, el conocimiento de los mundos del espíritu objetivo, de este mundo inmenso de lo creado que abarca lo más contradictorio ejerce una presión en virtud de la estrecha vinculación de comprender y valorar: la comparación hace problemática a la propia existencia y adquiere la seguridad del querer instintivo; lo poderoso coacciona a la sumisión interna y a la satisfacción en el mirar e imitar meramente comprensible. Si se absolutiza finalmente la imagen del mundo histórico y psicológica a partir de tales tendencias, se habla, entonces, de *Historicismo* y *Psicologismo*. El hombre que cae en esta absolutización hemos de caracterizarlo: En lugar de enfrentarse, comprende; en lugar de elegir, de afirmar o de combatir, reconoce todo lo eficaz sólo porque existió y fue eficaz. La exposición del desarrollo de una cosa es para él idéntica a la crítica. En lugar, por ejemplo, de combatir un sistema filosófico o de sustituirlo por otro o de someterse a él, pregunta solamente cómo ha llegado a ser y da tan buena acogida a este sistema como a todos los otros, afirmándolo, sin deducir de ello obligaciones para él. Por la absolutización del comprender, el hombre es arrebatado, por último, de su existencia personal. Para él todo y, por ello, nada es importante. La historia y el ilimitado comprender le sirve o para justificar todo lo que ha llegado a ser o a la inversa, le señala, por decirlo así, el camino del diablo que con cada paso de la historia destruye lo valioso; él comprende todo, ve en todas partes lo negativo, lo malo como factor coadyuvante. De este modo, el hombre es arrebatado a la fuerza de la propia vida, y le queda admiración general y negación general o ambas cosas mezcladas; en todo caso un mirar pasivo y un sentimiento valorativo meramente reactivo. Desaparece para

él la conciencia del presente, del sentido y de la importancia infinita de la existencia momentánea, en una palabra la existencia viviente.

Esta esquematización del historicismo exige una más amplia diferenciación. La absolutización puede tomar dos direcciones: primero, *la absolutización del comprender infinito a contenido vital;* segundo, *la absolutización de concepciones históricas y psicológicas determinadas, fijadas, limitadas.*

Es inevitable que la comprensión de lo posible se haga ilimitada; se despliega una dialéctica infinita; lo contrapuesto es al punto comprensible; todo lo auténtico hay que ponerlo de nuevo en cuestión; en ninguna parte es posible una fijación definitiva. Si este desarrollo, que objetivamente está condicionado contrapuestamente, se hace dominante en una forma que, por ello, queda impedido el querer y el valorar, entonces se origina el nihilismo que como contrarreacción provoca fácilmente la exigencia de una imagen del mundo limitada, de una torpeza necesaria, de una interrupción violenta de la reflexión infinita. Así, Nietzsche ve que el hombre o ha de perder su vida en el infinito comprender o, si vive, precisaría de una ilusión o de un horizonte falsamente reducido. Como tercera posibilidad existe, sin embargo, el que el hombre posea la imagen del mundo del comprender infinito y del ilimitado deseo de la verdad, el que este mundo fluyente no se absolutice para él, sino llegue a su médium en el que crezcan precisamente sus propias fuerzas e impulsos con mucha mayor seguridad, de una forma totalmente concreta y auténtica, sin que su personalidad quede perdida en lo meramente general. El conocer ilimitado puede seguir siendo medio y el "o esto o lo otro" de Nietzsche no existe como psicológicamente necesario.

La segunda absolutización es la de las imágenes del mundo históricas limitadas que afirman fórmulas determinadas, fijadas para el modo del actuar y vivir humanos como definitivas (por ejemplo, sobre el carácter del hombre, sobre las leyes históricas de auge y decadencia, etc.). Esta absolutización actúa paralizando, porque en ella el conocimiento tiene algo de cerrado y, por ello, de aniquilador, lo que por lo demás no es adecuado a su propia naturaleza.

Para el conocimiento puro queda siempre la problemática y el preguntar, y la imposibilidad de penetrar con la mirada de un modo absoluto el caso concreto; por ello, lo individual queda siempre, al mismo tiempo, fuera de lo cognoscible, sometido a las decisiones vivientes. La reflexión infinita apela al acto viviente, al que no puede anticipar ni agotar, el conocimiento aislado ofrece fórmulas fijas y, por medio de ellas, violenta lo concreto. Pero, mientras la absolutización del comprender infinito conduce al nihilismo, la absolutización de concepciones históricas fijadas lleva a una vida que se acaba en la conservación de lo existente, porque una vez ha llegado a ser así históricamente. Aquel nihilista se hunde en la pasividad: para él, en lugar de la vida, hace su aparición la contemplación de la historia del mundo; en lugar del obrar concreto en la situación del momento, aparece el hablar en grandes perspectivas de historia del mundo. Pero el entorpecido puede hacer esto y al mismo tiempo se queda en las costumbres de lo existente, para las que ha encontrado una justificación que le satisface.

El historicismo ha estado grandiosamente representado en Alemania por Hegel, de una parte, por la escuela histórica de otra. El contragolpe de la vida fue el de Kierkegaard contra Hegel y el de Nietzsche contra el modo de concebir de la escuela histórica. Ejemplos de este modo de concebir histórico es, por ejemplo, la alegría que encuentra Haym en el relativizar histórico, en la medida en que este gozo está satisfecho en sí y no desea otra cosa, dice: "Es uno de los pasos más ilustrativos que ha podido darse en general, cuando, imitando retrospectivamente la labor de la historia, algo que hasta ahora ha valido como dogmático, como algo ideal objetivo, como una metafísica o religión, como algo eterno y fijo, se rebaja a una cosa puramente histórica y se la sigue hasta su origen en el espíritu humano agitado por las emociones". Dilthey expresa de un modo drástico el modo de pensar de la escuela histórica que él afirma, en la frase: "Un modo de consideración puramente empírico alentaba en esta escuela, ahondamiento amoroso en la peculiaridad del proceso histórico, espíritu universal de la contemplación de la historia, que quiere determinar el valor de la realidad individual solamente a partir de las dependencias históricas de la evolución, y un espíritu histórico de la doctrina de la sociedad que busca en el estudio del pasado explicación y reglas para la vida del presente y para el que, finalmente, la vida espiritual es histórica en cada punto".

C. LA IMAGEN METAFÍSICA DEL MUNDO

El que frente a la imagen del mundo sensitivo-espacial y cultural-anímica se coloque una imagen del mundo metafísica ha de aparecer intolerable al que en ésta solamente ve una cantidad de fábulas, fantasías y condensaciones conceptuales. Nosotros no tratamos de justificar cualesquiera imágenes, sino de exponerlas y caracterizarlas; importa solamente ver lo que tiene fuerza en el alma humana. Lo que aquél llama condensaciones, ha sido psicológicamente lo más eficaz en todas las épocas y también en los grandes hombres. Que el mundo no se agota con lo que existe sensiblemente en el espacio y en el tiempo, y con lo que es comprensible, sensorial e interno; esto lo ha vivido el hombre de un modo continuo y evidente aunque sus órganos, aparentemente no le revelan ningunos otros mundos intuibles.

Mientras que en las otras dos direcciones se buscaba lo intuible-concreto como tal en su infinita variedad; mientras que allí, cuando se va tras de lo inmediato, se puede tener siempre, sin embargo, también ante sí en el espacio y en el tiempo de un modo esencial lo pensado y representado por propia cuenta, la imagen del mundo aquí tratada va dirigida a algo totalmente distinto: al *todo* (o totalidad) y al *absoluto* (o lo incondicionado, último). La estructura espiritual del hombre es tal que lo absoluto es, en cieto modo, un lugar para el hombre en el que ha de colocar inevitablemente algo, aunque lo haga de un modo práctico, sin darse cuenta de ello, en su vida, o pensándolo también de una forma consciente. Como tiene que colocar algo en él (psicológicamente no puede hacer otra

cosa), ya sea la nada, ya sea la tesis, no habría un absoluto. Se ha dicho muy bien de los ateos fanáticos que oran a su no Dios.

No nos preguntamos aquí, ni decidiremos, lo que es el absoluto. Solamente queremos saber de un modo ordenado lo que el absoluto pudiera ser para los hombres. Si preguntamos acerca del absoluto para los hombres, preguntamos también acerca de sus fuerzas. Esta pregunta sólo podrá ser contestada intuitivamente cuando caractericemos los tipos del espíritu. Pero aquí queremos, en primer lugar, tipificar solamente imágenes del mundo. Llamábamos imágenes del mundo a lo que está objetivamente delante del hombre, lo que está frente al espíritu, y no es por sí mismo la fuerza del espíritu. Las imágenes del mundo pueden describirse como algo objetivo, en cierto modo como espacios o cápsulas espaciales; los tipos del espíritu tienen a estas imágenes del mundo como su expresión esencial y como su condición, pero las fuerzas de concepción del mundo no precisan siempre, conforme a su naturaleza, colocar ante sí imágenes del mundo objetivas; obtienen su expresión también en acciones y jerarquías de valores.

Intentamos, pues, una mera tipología objetiva de las imágenes metafísicas del mundo. Estableciendo lo que más o menos tiene validez para todas:

1. Siempre oiremos hablar de *intuiciones aisladas* a partir del mundo sensitivo-espacial o cultural-anímico. Pero éstas no son *señaladas como tales*, sino como *indicadores* hacia el todo y el absoluto. El juntar conceptos, que tienen su material en aquellos mundos intuibles, con conceptos de esferas solamente formales y racionales es, por ello, desde el punto de vista de aquellas imágenes, tan confuso como lleno de sentido desde el punto de vista de la imagen del mundo metafísica.

2. Un examen lógico simple nos muestra que el *todo* y el *absoluto* no puede ser *objeto* para nosotros, porque nosotros en cuanto sujetos estamos, después, frente a éste como un objeto, por lo tanto, nosotros como sujetos no estamos en el todo. De ello se origina por necesidad objetiva también psicológicamente, de un mo-

do continuo, el movimiento, cuando cualquier imagen metafísica del mundo se ha cristalizado objetivamente. De aquí se origina también que las imágenes del mundo metafísicas fácticas, propiamente, nunca son el "todo", sino "totalidades" junto a otras y más allá que ellas.

3. El objeto en la imagen metafísica del mundo es para el que vive en esta imagen del mundo, el *único real*, lo real por antonomasia. Cuando nosotros preguntamos en un hombre acerca de su imagen metafísica del mundo, podemos preguntar directamente: ¿Qué es para él lo últimamente real? La imagen metafísica del mundo no es siempre en modo alguno la cumbre en la forma estructural de pirámide de la concepción del mundo. En un tipo del espíritu, por ejemplo, para el que los valores, también la oposicionalidad y el deber, para el que el sentido, que ha de realizar en primer término, significan lo último, o para el que el mundo es lo que él creando hace a partir de él, en un tipo espiritual de tal naturaleza la imagen metafísica del mundo o está desplazada a segunda línea, o ha llegado a ser totalmente vana, o incluso un enemigo y seductor.

La pregunta acerca de lo real propiamente dicho, "que da coherencia al mundo en lo más profundo", está en el centro de las formulaciones de las imágenes metafísicas del mundo; la pregunta acerca de la ἀρχή, del principio, de lo originario, ya sea materia, fuerza, obra, palabra, sentido, etc. La contestación a estas preguntas es la imagen metafísica del mundo. De las representaciones usuales para nosotros, que tenemos a la vista, la más conveniente, es, por ejemplo, la de Platón: que el mundo de las ideas es el ὄντως ὄν, el ente verdadero. El mundo de los sentidos en el espacio y en el tiempo es, por el contrario, el μή ὄν, lo no real. Así, los metafísicos (es decir los filósofos que formularon estas imágenes del mundo que estuvieron vivas realmente en las cabezas de los hombres, o recreando las despertaron por primera vez en las almas), han conocido continuamente también *grados de la realidad*. En tanto se consideró un proceso por el que el hombre puede recorrer hacia adelante y hacia atrás estos grados de la realidad,

coincidieron estos grados con grados valorativos; pero valor y, sobre todo, oposición de valor y deber siguen siendo algo secundario para aquel que vive en la imagen metafísica del mundo como en su propia atmósfera.

La pregunta ¿qué es la realidad? parece al hombre moderno típico, en lo que toca a su sentimiento vivo, muy sencilla. En la imagen física del mundo es real lo que es *medible*; es decir, lo real es en el espacio y en el tiempo y, por ello, tiene, en todo caso, siempre caras que son espaciales y temporales, es decir, mensurables. De aquí que para el físico coincidan mensurabilidad y realidad. Este concepto de realidad es con frecuencia también el de la ciencia natural en general, en tanto que ésta también tiene que hacer con cosas cuantitativas, no mensurables, o con cosas que la interesan desde su cara no mensurable. Tal realidad es definible como aquella que pasa por la *percepción sensorial*; ella es también espacial-temporal, pero cualitativamente sensible. La realidad del mundo anímico es, luego, aquella que repercute, que se expresa y tiene consecuencias en el *exterior espacio-temporal*; lo que de ninguna forma sale hacia el exterior, carece de realidad para el psicólogo. Estos mundos de la realidad pueden plantear ciertas dificultades lógicas (potencialidad y actualidad, lo fundamentante y el fenómeno y cosas por el estilo), para nosotros en el caso concreto no es seriamente problemático si existe una realidad, o, en el caso de que exista duda, lo que cabe preguntar e investigar para fijar la realidad (a saber, cualquier existencia en el mundo sensitivo-espacial).

Pero esta realidad no es en modo alguno la única que *viven* los hombres. En nuestra contemplación psicológica no deseamos establecer lo que la realidad es para nosotros, lo que la realidad es para los hombres en general. Psicológicamente, como mundos de diferentes hombres hay de hecho diferentes realidades, e incluso tratándose del hombre más moderno es incierto, si nosotros no vivimos de hecho conscientemente también en otras "realidades" a pesar de todas las teorías y de tanto hablar de la realidad. Los criterios, de si existen estas realidades de otro tipo para un hombre, son las consecuencias que estos mundos tienen para su vida

anímica, sus sentimientos, sus estados anímicos, sus acciones, esferas, esperanzas.

Si la "realidad" es simplemente lo "inmediato", no puede hablarse de una imagen del mundo de la realidad. Antes al contrario, la realidad sólo se origina para los hombres como contraposición a lo irreal, cuando ponemos en relación, controlamos y ordenamos lo inmediato. La cohesión de las experiencias y del pensar construye en primer lugar, a partir de lo inmediato para los hombres, la realidad para ellos existente. Hasta este momento la realidad nunca está acabada para los hombres. Llega a ser con facilidad, precisamente en contraposición a lo *inmediatamente dado, algo que existe detrás,* algo solamente investigable, para lo que todo lo inmediato es referencia, signo, mero fenómeno.

Una tipología de las imágenes metafísicas del mundo la intentaremos ahora en tres direcciones. Encontramos series de tipos 1) según el lugar de la imagen metafísica del mundo como el de un todo aislado en la totalidad de las imágenes del mundo en general, 2) según los contenidos de las imágenes metafísicas del mundo, 3) según los tipos subjetivos del pensar filosófico.

1. *EL LUGAR DE LA IMAGEN METAFÍSICA DEL MUNDO COMO EL DE UN TODO AISLADO EN LA TOTALIDAD DE LAS IMÁGENES DEL MUNDO EN GENERAL*

El hombre puede vivir en la imagen metafísica del mundo como en un todo que lo abarca en todo tiempo y en todo lugar. Puede vivir en la totalidad inmediata, o tiene lugar una disociación en el aquende y en el allende: la imagen metafísica del mundo ha llegado a ser una imagen de este mundo, el hombre no vive totalmente siempre, sino sólo temporalmente en ella, o, no vive nunca en ella, sino que solamente arroja allí su mirada, su presentimiento, sus pensamientos, su comprensión dogmática.

La *vida en la totalidad inmediata* del mundo no deja que nada se desprenda y se independice absolutamente. Todo, lo más noble y lo más vulgar, lo más grande y lo más pequeño, lo duradero y

lo momentáneo está para este hombre sumergido en lo metafísico, está alumbrado por un rayo de lo metafísico. En todo lugar el hombre se siente seguro, como en su patria. No existe nada para él en lo que y por lo que no tenga contacto directo con lo absoluto. Lo absoluto está presente en todo y lo penetra todo. Lo absoluto no es una abstracción, no es un pensamiento, no es una cosa junto a otras, además de otras, sino que realmente es el todo, y está ahí en concretidad sensible y experiencia corpórea. Es realmente algo que encierra todo y no es más allá de lo concreto, ni detrás de ello, no es un "transmundo", sino que está presente inmediatamente para mí y para mi mundo. Es una imagen del mundo que es solamente la contraposición a un caos de imágenes del mundo y contenidos que se desmoronan; es la imagen del mundo en la que todo lo infinito, lo variado no es pensado como un todo (esto es ineficaz), sino que es vivido y experimentado. Porque toda parte está en el todo, todo tiene una significación y nada particular significación absoluta. Aunque el todo no está concebido como tal, sí puede ser experimentado de este modo siempre en esta imagen del mundo.

La imagen metafísica del mundo de la totalidad inmediata, no disociada la pensamos como la de la Edad Media. Es la imagen del mundo de los antiguos griegos (de los filósofos). Es el sentimiento del mundo de Goethe y la pretensión y añoranza de Nietzsche. Es posible en la vida más primitiva y como último resultado de una diferenciación infinita en la forma de una nueva inmediatez transmitida por todas las separaciones.

Si se expresa esta imagen metafísica del mundo, es conforme a su sentido la única imagen del mundo. No está proyectada en un espacio vacío del más allá, sino que penetra todas las imágenes del mundo concretas, abarcándolas. El hombre es "piadoso para las cosas" que aprehende, ve y experimenta corporalmente. No se origina un mundo desprendido, que sería el metafísico, sino que todo lo que es, es también metafísicamente. En tanto que vivimos, vivimos también inmediatamente en lo metafísico, y no necesitamos en ningún lugar dar un salto a un mundo desconocido. Pero

puesto que el todo en cuanto todo no es lo particular, y sin embargo, sólo lo particular es experimentado por nosotros y el todo solamente en lo particular, todo tiene un carácter simbólico, alegórico. Esto no quiere decir que sería símbolo de otra cosa, pues el todo está en ello. El símbolo significa más bien que lo particular es un todo y está en el todo al mismo tiempo.

Pero toda expresión conceptual de lo metafísico lleva sin quererlo a una formulación que parece separar los *dos mundos*, el de las particularidades, de las concretidades de nuestra vida y el de aquel todo. Y continuamente surgen de él teorías y, después, una vida para la que esta separación, la *separación del aquende* y del *allende*, es estructura básica de la imagen del mundo.

En esta separación de aquende y allende está disociado el mundo; de una parte el aquende desalmado, indiferente, finito, rechazado, que hay que superar, pero sólo en el cual vivimos, sólo al cual contemplamos concretamente, al que estamos encadenados; y de la otra parte el allende, lo únicamente esencial, esente, infinito, propio, que hay que conseguir, pero del que estamos lejos, al que no vemos, en el que no vivimos, sino para el que vivimos.

El allende puede ser llenado con formas que son proyecciones de las intuibilidades de este mundo a aquel otro mundo. La vida no es una vida en este allende, sino una pura fe en él, un mero estar dirigidos hacia él. Toda significación en el aquende, que en sí es vano, ha de ser de un modo u otro deducida, justificada a partir de este mundo extraño. Se originan formaciones mentales e imperativos que, desde aquí, conforman el vano aquende. Pero el allende como tal pasa inevitablemente por un proceso de vaciamiento. Originado de la totalidad inmediata, fijado violentamente frente a un aquende vano y conformando a éste con las fuerzas más gigantescas mediante los pensamientos e imperativos desarrollados a partir de él, finalmente como substancia misma no llega a ser nada; en el momento en que emerge la pregunta escéptica se derrumba. Se origina, porque también el aquende está por el momento aún sin alma, como lo estuvo antes la desesperación del nihilismo.

Puesto que vivimos en la disociación sujeto-objeto, la forma del pensamiento del allende es inevitable para la acuñación más in-

tensa posible, frente a la cual la doctrina de la totalidad inmediata y la doctrina de demonios y cosas por el estilo actúa debilitando. Ninguna forma de la imagen del mundo puede agarrar al hombre, ninguna aprehenderlo como totalidad, darle meta y sentido, apoyo y fe como lo hace ésta.

La disociación en aquende y allende consigue, por ello, junto al desmigajamiento en la duda nihilística, una nueva síntesis. No mantenemos la disociación como una disociación rígida, sino transformada en una *jerarquía de tipos de realidad o grados de realidad.* Por medio de esta serie gradual el hombre vive siempre en el todo, aunque en un grado bajo. El allende está ahí, pero el aquende no es rechazado a partir de él, sino que en el aquende mismo está presente el allende en diversos grados. Y si el más insignificante grado de la realidad, lo irreal es suprimido, rechazado, solamente rechazado, sin embargo, nuestra vida real no se desmorona con él, sino que lo tiene en sí para arrojarlo en el proceso de la elevación.

Es evidente que, en las formulaciones conceptuales de este tipo, *grados de valor* y de *significación* discurren juntos en forma cambiante con grados de la *realidad.* La realidad misma no puede tener grados. Algo es real o irreal. Cuando hablamos de grados del ser, se trata de que lo negativo del valor es llamado irreal y real lo positivo del valor. Debido a que todo lo real está entre lo absolutamente valioso y lo absolutamente vano, es posible hablar de grados de lo real, tratándose de lo valorativo. Sin embargo la simple separación de realidad y valor es insuficiente para la comprensión del carácter de estas imágenes metafísicas del mundo. En todo caso caen dentro de aquel grado todas las oposiciones de valor posible y, además, aquellas intuibilidades que pueden llevar acentos de valor, pero que ellas mismas no son valor, sobre todo la idea de lo *sustancial.* El grado de la realidad y el ser elevado dentro de un todo coinciden; irreal es la sensualidad que se desprende de la determinación por el *espíritu,* irreal es el pecado, la apariencia, la falsedad; irreal es el tiempo mientras no está elevado en la eternidad, irreal es lo espacial que no consiste en el infinito; irreal en general es todo lo finito que aisla su finitud y no es nada además

de esto. Por ello, el individuo en cuanto finito es también irreal, real es el "sí mismo" en cuanto infinito; por el contrario la mera infinidad de lo individual es también irreal.

Así, la realidad metafísica llega a ser un allende, al que es transferido todo lo valorativo y todo lo sustancial en lo que el aquende tiene parte siempre, pero sólo en la medida en que es valioso, lleno de sentido y sustancial. Todas las fuerzas que parten de las representaciones de lo real, se enlazan con aquellas que parten de los valores, de los imperativos, del sentido y, sobre todo, de la idea de la sustancia, para dejar que esta imagen del mundo llegue a ser para los hombres caracterizante, apoyante y actuante.

II. *LOS TIPOS COMPRENSIVOS*

1. La imagen del mundo mitológico-demoníaca es la primitiva e inmediata para todos los pueblos de la tierra. Es anterior y más real que las imágenes del mundo de la naturaleza y del alma. La realidad de estas fuerzas metafísicas es experimentada de un modo drástico; la interpretación de los acontecimientos en este sentido es lo más natural. Los problemas acerca de unidad, caos y cosas por el estilo no existen. Las fuerzas demoníacas están sencillamente ahí y es para los primitivos lo real, lo absoluto; aunque estas palabras procedentes de una formación conceptual diferenciada transfieren a éstas, con toda limitación, estados extraños y anteriores.

Este mundo se conforma para una mitología. La imagen del mundo mitológica llega a ser más o menos cerrada, coherente, aunque conforme a puntos de vista lógicos nunca totalmente clara, nunca libre de contradicción. Ha encontrado su forma plástica en la teoría griega de los dioses, que nos muestran un mundo de ordenación gradual con contenidos que son accesibles a las interpretaciones de más profundo sentido; con intuiciones que nos embargan de una forma inmediata. Aún en el caso de que la forma, también en este caso, pueda ser infinitamente superior, el tipo de la imagen del mundo es, considerada según el valor que tiene para

nosotros, una cumbre que se ha ido formando a partir de la mitología universal de todos los pueblos.

Lo característico de la imagen mitológica del mundo es: no es mirado y desarrollado un *pensamiento*, no *fundamentamos* un concepto en relaciones mentales e intuibles, sino que *narramos una historia* (que está obtenida por la tradición o está revelada como natural, en todo caso no admite fundamentación alguna, ni tampoco la exige; la pregunta acerca de su fundamentación no es planteada por de pronto en absoluto). Vivimos en ella, no preguntamos conceptualmente, sino que preguntamos sobre otras intuibilidades y realidades que comunica el sabio. Las historias sobre la génesis del mundo y de los dioses (Teogonías y Cosmogonías). Sobre el decurso del proceso del mundo hasta los conocimientos últimos (juicio del mundo, escatologías); la historia de la vida, del origen de los destinos de los dioses y diosas y de los demonios, las genealogías forman el transfondo intuible de la concretidad del momento; las reglas y ritos, una doctrina de acciones mágicas forman el medio de intervención para el hombre, en la medida en que él aquí no contempla meramente, sino que también se comporta de una manera activa.

Las historias y figuras intuibles forman una *variedad* que se extiende desde las formaciones de profundo sentido, de las que se aprovecha el mundo moderno como "Arte", hasta las banales y legendarias narraciones pseudocientífico-naturales de observancia teosofista en nuestra época; variedad que abarca lo vivido auténticamente como realidad, lo producido inauténticamente como juego y lo aprovechado como sensación.

Una vez que se ha originado en la diferenciación de las formas y del espíritu la imagen filosófica del mundo que hemos de caracterizar más tarde, hace su aparición también de una forma más o menos consciente en la imagen mitológica del mundo la *pregunta de una fundamentación.* Aunque ésta pregunta nunca es fundamental, sino defensiva, sin embargo, llega a ser ya desde muy pronto un factor integrante de la formación mítica. Involuntariamente, el hombre se apoya en algo. En la medida en que esto no es sin más la autoridad, tradición, sabiduría de los primeros padres, esta ima-

gen del mundo llega a *fuentes de experiencias específicas* que no son accesibles a cualquiera ni en todo tiempo. Se trata de tipos especiales de la capacidad de visión interna, de estados de conciencia especiales. Por ello, también el camino para llegar a esta imagen del mundo, encuentra su punto culminante en alcanzar estos estados de conciencia especiales. La fundamentación no consiste en la evidencia lógica, no en la intuibilidad generalmente difundida, sino en el requerimiento a transformarse a sí mismo y a sus estados de conciencia; a hacer que se forme en sí lo específico. No interpretamos experiencias, vivencias, conflictos humanos ni los elevamos a un mundo filosófico, sino que creamos primeramente el mundo metafísico a partir de fuentes totalmente distintas por transformación de la vida anímica. Así puede originarse una variedad de imperios universales según la variedad de los estados de conciencia en contraposición a la imagen del mundo matefísica que apela a nuestra estructura y capacidad universalmente humanas. En el Budismo, por ejemplo, "las esferas de conciencia particulares aparecen, al mismo tiempo, como esferas del mundo determinadas. Los conceptos "grados de conciencia" y "mundos" o "esferas del mundo" se transforman completamente unos en otros en el Budismo, y todo lo que Buda, en una forma aparentemente tan fantástica, enseña sobre diferentes esferas del mundo, se refiere precisamente sólo a las experiencias de la conciencia meditativa" (Beckh, Buddhismus II, 52).

Estas experiencias específicas son accesibles a una parte de la investigación psicológica. En parte son experiencias que dependen de determinados procesos anormales del alma (que conocemos por la Psicología), o son productos típicos de cría que podemos ver en parte en nuestra época y, también, solamente en parte, en los mecanismos histéricos e hipnóticos.

La imagen del mundo demoníaco-mitológica juega, una vez que ha aparecido la diferenciación, un gran papel. Primero, en las formas derivadas, semiauténticas como corresponden a la *tendencia del hombre a lo maravilloso* (meramente como algo maravilloso), a la tendencia a lo secreto y misterioso. Estas formas siempre han estado presentes a través de los siglos hasta el presente. Shaftesbury

las describe hacia 1700, no de otro modo a como debían describirse hoy [8].

"Se hablaba con gran erudición sobre la naturaleza de los espíritus y de las apariciones cuyos más asombrosos informes entusiasmaban a la mayoría de nuestros amigos que se superaban entre sí en historias maravillosas y demostraban una habilidad increíble en causar asombro en los otros. Nada les maravillaba tanto como lo que era disparatado e inquietante; nada les satisfacía tanto como lo que les llenaba de pavor. En una palabra, lo racional, conceptual y comprensible no era de su gusto y nada les molestaba tanto como lo que iba en contra de la naturaleza y el orden y no estaba en relación ni en armonía con las restantes cosas del mundo...". Shaftesbury habla de las "historias más tenebrosas que fueron expuestas, en la forma usual, grandilocuentemente con un tono jactancioso de autoridad y con un aire arrogante de verdad". El escepticismo causaba disgusto a tales hombres. Finalmente, uno pierde así la paciencia y dice que es presuntuoso negar lo que está probado por el testimonio de toda la humanidad. Frente a él no vale decir que uno no niega, sino que sólo pone en cuestión: que no ofrece en general al hombre ni un pequeño placer el hacer valer sus sueños por realidad y que el amor a la verdad no es tan general como el ansia de lo nuevo y asombroso, unido con el deseo de impresionar y de ser admirado... "Pues ¿qué mayor gozo existe para el hombre que el placer de oir y contar cosas extrañas e increíbles? ¡Qué cosa tan maravillosa es la tendencia a lo maravilloso y a maravillar!"

Del modo más auténtico, más sublime, que no exige en absoluto nada específico como fuente de experiencia, y que apela en general al hombre, Goethe, en contraposición a estas formas semiauténticas, ha fijado lo *demoníaco* en su imagen del mundo. Lo demoníaco es para él algo positivo, creador (Mefistófeles no es demoníaco, porque es solamente negativo), es perceptible con ocasión de lo antinómico, en lo casual; según el modo de ver habitual; es perceptible en el inconsciente, perceptible en la "Constelación". Es incalculable, solamente vislumbrado, no comprendido. No puede analizarse, pero es demasiado poderoso. No es intuible por sí mismo, sino sólo en sus manifestaciones. Está metido dentro del hombre, en la disposición natural y también en el destino, o mejor en

---

[8] Shaftesbury, *Moralisten,* traducción en la phil. Bibl. Págs. 131 y ss.

ambos a la vez: En el destino y en la individualidad como en una compenetración. No es lo espantoso, sino que se encuentra en las sacudidas de las realidades más profundas de nuestra existencia, no es un mundo admirable junto al normal, sino una fuerza que pertenece a los factores que mueven todas las existencias.

Resumamos lo que Goethe de una manera esporádica ha dicho sobre esto para ver en su totalidad esta imagen del mundo. La famosa *descripción de conjunto de lo demoníaco* la encontramos en "Dichtung und Wahrheit"[9]: "Es algo que se mueve sólo en contradicciones y, por ello, escapa a todo concepto, y mucho menos podemos abarcarlo en una palabra". No era divino, pues parecía irracional; ni humano, pues no tenía razón; ni diabólico, pues era caritativo; ni angélico, pues a menudo dejaba ver una alegría del mal ajeno. Se parecía al acaso, pues no presentaba consecuencias; se asemejaba a la providencia, pues señalaba a nexos causales. Todo lo que nos limita, parecía penetrable para éste; parecía conectarse arbitrariamente con los elementos necesarios; acortaba el tiempo y ampliaba el espacio. Parecía complacerse sólo en lo imposible y apartar de sí con desprecio lo posible. Este ser que parecía penetrar entre todos los demás, distinguirlos, unirlos, lo llamé demoníaco siguiendo el ejemplo de los antiguos.

Aunque lo demoníaco puede manifestarse en todo lo corporal e incorporal, es más en los animales se expresa de la forma más notable, sin embargo se encuentra preferentemente en la relación más maravillosa con el hombre y da origen a un poder que donde no es contrapuesto al orden moral del mundo, al menos lo estorba, de modo que unas veces lo podríamos considerar como el anuncio, otras como el golpe definitivo.

Para los fenómenos que de este modo resaltamos hay innumerables nombres: Pues todas las filosofías y religiones han intentado en prosa y en verso resolver este problema y, finalmente, concluir con el asunto que, también en lo sucesivo, sigue estando abierto para ellas.

Pero este algo demoníaco aparece del modo más terrible cuando se destaca de forma predominante en cualquier hombre... No son siempre los hombres más sobresalientes recomendables ni por su espíritu, ni por sus talentos, en raras ocasiones por su bondad de corazón; pero una fuerza immensa emana de ellos, y ejercen una autoridad increíble sobre todas las criaturas, incluso sobre los elementos; y quién puede decir hasta dónde puede extenderse una acción semejante. Todas las fuerzas morales reunidas no pueden nada contra ellos, en vano que la parte más clara del hombre quie-

---

[9] Cottasche Jubiläumsausgabe XXV, 124 y ss.

ra hacerlos sospechosos como engañados o engañadores, la masa es arrastrada por ellos. Raras veces o nunca se encuentran contemporáneos de su talla y nada puede vencerles si no es el universo mismo con el que han empezado la lucha; y de estas observaciones puede muy bien haberse originado aquel dicho extraño pero prodigioso: *Nemo contra deum nisi deus ipse*".

Que lo demoníaco está en relación con lo supra-sensorial es evidente. Que es también algo *total* se pone de manifiesto expresamente al tratar de los efectos de las edificaciones: "El efecto total sigue siendo siempre lo demoníaco, a lo que acatamos" [10].

Lo demoníaco es caracterizado negativamente: "Es aquello que no puede resolverse ni por el entendimiento ni por la razón" [11]. "En la poesía hay siempre algo demoníaco, y ciertamente de un modo predominante en la poesía inconsciente en la que todo entendimiento y toda razón se queda demasiado corta, y por ello, actúa también por encima de todos los conceptos" [12].

Las experiencias de la vida real en su realización —no una fuente específica de estados de conciencia especiales— llevan a la comprensión de lo demoníaco. "Se llega en tales casos a creer en una acción superior, en algo demoníaco, a lo que rezamos sin pretender ni desear mayores explicaciones" [13].

Aunque lo demoníaco tampoco puede explicarse más, sin embargo, se puede describir en la variedad de las manifestaciones: De sus condiciones dice Goethe: "También elige con agrado las épocas algo oscuras. En una ciudad clara y prosaica, como Berlín, apenas si encontraría ocasión para manifestarse" [14]. Lo demoníaco puede acompañar a toda pasión, y en el amor encuentra su elemento propio [15].

Lo demoníaco está metido dentro de los hombres, en las circunstancias, propiamente en la unión de ambos; está también dentro de la naturaleza y es observado por Goethe en las ocasiones más heterogéneas. En el hombre, el demonio es primeramente el *carácter* absolutamente *individual* [16]:

---

10 XXX, 124.
11 Eckermann (Reclam) II, 204.
12 II, 207.
13 II, 190.
14 II, 229.
15 III, 211 ss.

Como el día en que el mundo te dio en préstamo,
lucía el sol saludando a los planetas,
como al instante, creciste más y más
según la ley por la que tú naciste,
así tienes que ser y escapar de ti no puedes.

Además aclara Goethe: "El demonio significa aquí la individualidad de la persona limitada, manifestada inmediatamente de una forma necesaria al nacer; lo característico, por lo que se diferencia el individuo de cualquier otro, por mucho que pueda ser su parecido" [17].

Pero según Goethe no todo lo individual y característico es demoníaco: "Lo demoníaco se abalanza con agrado sobre individuos importantes, preferentemente si éstos tienen una posición elevada"... [18]. "Cuanto más elevado está un hombre tanto más se encuentra bajo el influjo de los demonios" [19]. *El hombre y lo que en él hay de demoníaco se presenta ante él así:* "Tiene que poner siempre atención para que su voluntad rectora no venga a parar a descaminos" [20], cuando el hombre se encuentra bajo el influjo demoníaco. Goethe postula que de lo que se trata es de que nuestra naturaleza mejor se mantenga robusta y no ofrezca a los demás más resistencia que la precisa [21]. El hombre ha de intentar también, a su vez, mantenerse bien contra lo demoníaco [22]. Pero también, a la inversa, dice Goethe: "¡Los oscurecimientos e iluminaciones del hombre hacen su destino! Sería necesario para nosotros que el demonio nos llevara a diario en andaderas y nos dijera lo que habíamos de hacer siempre y nos estimulara a ello. Pero el buen espíritu nos abandona y estamos decaídos y andamos a tientas en la oscuridad" [23].

Goethe ha llamado demoníacos a Federico el Grande y a Pedro el Grande, a Napoleón, a Carlos Augusto, Byron, Mirabau. De él mismo dice: "En mi naturaleza no está, pero estoy sometido a él" [24].

---

[16] II, 252.
[17] II, 355.
[18] II, 207.
[19] II, 62.
[20] II, 62.
[21] II, 64.
[22] II, 217.
[23] III, 159.
[24] II, 204.

Napoleón: "Lo fue siempre en grado extremo, de modo que apenas si tiene igual"[25]. ¡Napoleón fue un tío de cuerpo entero! Siempre inspirado, con ideas claras y decidido, y en cada momento con la energía suficiente para poner en práctica al momento lo que había reconocido como ventajoso y necesario. Su vida fue el caminar de un semidios de batalla en batalla y de victoria en victoria. De él podría muy bien decirse que se encontraba en un estado de inspiración continua...[26].

Carlos Augusto: "También el fallecido Gran Duque era una naturaleza demoníaca, lleno de ilimitada energía e intranquilidad, de modo que su propio reino era demasiado pequeño para él y el mayor también lo hubiera sido"[27]. En el fallecido Gran Duque existía en tal grado que nadie podía contradecirle. Ejercía sobre los hombres una atracción por su presencia tranquila, sin que necesitara mostrarse bondadoso y amable. Todo cuanto sometía a su consejo me salía bien, de forma que en cosas en que mi entendimiento y mi razón no bastaban, no necesitaba ni preguntarle lo que debía hacer para que él me lo dijese instintivamente y yo podía estar seguro de antemano de obtener buen éxito. Hubiese sido para él una alegría, si hubiera podido apoderarse de mis ideas y aspiraciones; pues cuando le abandonaba el espíritu demoníaco y quedaba a solas lo humano, no sabía como entendérselas consigo mismo y se encontraba en una situación molesta[28].

Mirabau: "Tenía perfecta razón cuando se servía del mundo exterior y de sus fuerzas, como podía. Poseía el don, el talento de diferenciar y el talento se sentía arrastrado por el demonio de su naturaleza poderosa, hasta tal punto que se entregaba plenamente a él y a su dirección. Así, estaba rodeado de una masa de fuerzas extraordinarias que él penetraba con su fuego..."[29].

Lo demoníaco *es experimentado en las circunstancias:*

"Así, en mi amistad con *Schiller* existía siempre algo demoníaco; podíamos haber sido puestos en relación antes o después, pero que fuese precisamente en la época en que yo acababa de hacer mi viaje a Italia y Schiller comenzaba a estar cansado de sus especulaciones filosóficas, era significativo y para ambos del mayor resultado"[30].

---

[25] II, 204.
[26] III, 159.
[27] II, 204.
[28] II, 208.
[29] II, 261.
[30] II, 62.

"Sobre todo encontrarán que a la mitad de la vida de un hombre se produce un cambio, y que, así como en su juventud todo le favorecía y todo le salía bien, ahora de golpe todo comienza a ser de otro modo, y las desgracias se acumulan. Pero ¿saben cómo me imagino esto? ¡El hombre tiene que ser arruinado de nuevo! Todo hombre fuera de serie tiene una cierta embajada que está llamado a realizar. Si la ha llevado a su término, no precisa aparecer de nuevo en esta forma sobre la tierra, y la providencia lo emplea para otra cosa. Pero, debido a que aquí abajo todo acontece por vía natural, los demonios le tienden lazo tras lazo, hasta que cae. Así les fue a Napoleón y a otros muchos: Mozart murió a los 36 años, Rafael a la misma edad, Byron sólo algo más viejo. Pero todos habían cumplido su misión de la forma más consumada" [31].

"Así no puedo librarme del pensamiento de que los demonios, para hostigar a la humanidad y burlarse de ella, presentan con frecuencia figuras particulares, que son tan atractivas que todos tienden hacia ellas, y tan grandes que nadie las alcanza. Así presentaron a Rafael, en el que el pensar y el hacer eran tan perfectos. Así presentaron a Mozart... y en la poesía a Shakespeare..." [32].

Es siempre asombroso, cómo Goethe ve en todas partes lo demoníaco en las *esferas más heterogéneas*. Comparemos las *siguientes series*: "Toda productividad del más alto grado, todo aperçu significativo, todo invento, todo pensamiento que lleva frutos y tiene consecuencias, no está bajo el dominio de nadie y se eleva sobre todo poder individual... Está emparentado con lo demoníaco, que obra prepotentemente con el hombre, como él quiere, y al que el hombre se entrega inconsciente, mientras cree que obra por su propio impulso" [33].

De las guerras de la independencia: La necesidad general y el general sentimiento de ignominia se habían apoderado de la nación como algo demoníaco... [34].

Goethe sabe de un "demonio de la hipocondria" que cae sobre el sabio encadenado a la mesa de escribir y sobre el hombre de estado [35]. El mal humor y la hipocondria son demonios malos [36]. Un demonio del pánico

---

31 III, 170.
32 II, 107.
33 III, 166.
34 III, 220.
35 III, 179.
36 XXII, 100.

"recorre Europa después del terremoto de Lisboa"[37]. La precipitación y vanidad son demonios peligrosos[38]. Del curso del mundo dice: "El mundo no va a su fin tan de prisa como creemos y deseamos. Siempre están ahí los demonios retardadores que en todas partes se encuentran y en todo lugar salen al paso de forma que en conjunto avanzan ciertamente, pero muy despacio..."[39].

En estos pasajes salta a la vista ya que para Goethe hay *demonios buenos y malos*. Esta contraposición es decisiva para caracterizar esta imagen del mundo: Goethe habla de demonios bienaventurados y malditos[40], que se disputan al hombre. Sabe del demonio contrario[41] y de los demonios favorables[42].

Ottilie (en las "Wahlverwandschaften") dice: "He salido de mi órbita y no debo entrar de nuevo en ella. Un demonio hostil, que ha ganado poder sobre mí, parece impedirme desde fuera que me haya reunificado otra vez también conmigo misma"[43].

Más raras veces señala Goethe cómo una imagen del mundo de lo demoníaco, cómo fuerzas que en nosotros no apartan lo demoníaco, sino que lo buscan, andan el camino equivocado de lo *inauténtico*: "Nunca cesará una cierta superstición en los hombres demoníacos", en todo tiempo encontrará siempre un lugar para sí, "donde lo problemáticamente verdadero, ante lo que en teoría todos tenemos respeto, puede juntarse de la forma más cómoda en la práctica con la mentira" (con ocasión del Cagliostro)[44].

> *Y nada más despreciable que la moral de los demonios*
> *en la boca del pueblo, a la que falta la humanidad*[45].

Lo demoníaco de Goethe es todo lo que contradice al orden, al logos, a la armonía y no de una forma puramente negativa, sino que es un elemento integrante de este mismo. Lo inconcebible, que nos domina en las cosas más importantes, es lo demoníaco que todo

---

37 XXII, 32.
38 XXXIX, 62.
39 III, 185.
40 IV, 90.
41 XIV, 173.
42 XIV, 194.
43 XXI, 285.
44 XXX, 178.
45 IV, 193.

experimentador activo que no se aferra a la superficie o a una idea del mundo esquemática firme, tiene que vivir como horror. Éste por lo demás hecho objeto del puro pensar, siempre lo ve Goethe intuitivamente en las manifestaciones, por ello, contradictoriamente en las formulaciones, no estando de una forma totalmente unitaria pero sí en dirección unitaria. Goethe permanece con la imaginación siempre en el aquende, en las manifestaciones visibles, vividas; sólo en pocas ocasiones echa mano de los mitos anteriores: para la representación del "demonio" como un ser en cierto modo personal, y muy raras veces para la determinación astrológica por la posición de los planetas y para la preexistencia y las acciones mágicas (Makarie).

Lo demoníaco no es buscado por Goethe, sino solamente experimentado y respetado, es el límite de su experiencia. Por ello, esta imagen del mundo está en contraposición a las construcciones teosóficas de aquellos que utilizan lo demoníaco como materia, lo buscan, lo edifican y se estremecen, están ávidos de ello y lo hacen su objeto, en lugar de admitirlo como límite.

2. Frente a la imagen del mundo mítico-demoníaca, la *imagen del mundo filosófica* se caracteriza por lo siguiente: No descansa en la autoridad, en la mera aceptación y fe, en el dejarse contar; más bien apela al propio mirar del hombre en general obtenido en experiencia espiritual; no descansa en la relación, ni en las experiencias específicas de estados especiales de conciencia, sino que, en nexos causales de fundamentación, quiere recurrir a una evidencia autónoma siempre existente en el hombre. Conceptualmente, está en contraposición al mero símbolo, ya sea este símbolo real o símbolo artístico; está pensada, no imaginada; por ello tampoco es accesible como imagen, sino solamente por el médium del pensar.

Si intentamos una tipología de las imágenes filosóficas del mundo, en primer lugar es posible una *tipología objetiva* conforme a la pregunta: ¿Qué puede estar para el hombre en la esfera de lo absoluto? ¿Qué es para él el todo? Y segundo, una *tipología subjetiva* que había de desarrollar los tipos filosóficos. Frente a los tipos

de lo absoluto están los tipos de los que piensan filosóficamente. Que a fin de cuentas ambos no existen como tales, sino como expresión de las fuerzas que han de ser consideradas como tipos del espíritu, es algo que está suficientemente repetido. Aquí las caracterizaremos por separado.

Primero debemos describir los tipos comprensivos:

a) *Absolutización de las imágenes del mundo particulares concretas.* Ésta ha sido caracterizada anteriormente como Mecanicismo, Naturalismo, Psicologismo, Historicismo. La absolutización a todo de una imagen del mundo específica aconteció con frecuencia y acontece continuamente; parece ser una necesidad inevitable para el que vive preferente o exclusivamente en una imagen del mundo de este tipo y ahora es agarrado por la tendencia filosófica hacia lo absoluto, hacia el todo. Toda esta absolutización se puede poner bajo dos tipos amplios: Uno de los dos mundos, el sensitivo-espacial o el cultural-anímico es absolutizado y se origina o el *Materialismo* o el *Espiritualismo*, ambos entendidos en el sentido más amplio bajo el que caen muchos tipos especiales. Una concepción del mundo totalitaria parte del objeto (Materialismo), la otra del sujeto (Espiritualismo). En ambos casos se trata no de imágenes metafísicas-específicas del mundo, puesto que existe una mera absolutización aisladora de las imágenes del mundo ya descritas. En ambos casos se trata de un desprendimiento de la experiencia y de una construcción del puro pensar que van al vacío. A pesar de la contraposición, todos estos tipos, según la forma del espíritu, están muy emparentados. Puede que el contenido sea heterogéneo, pero el tipo de pensar es siempre el mismo. De aquí que puedan comprenderse y combatirse mutuamente, y también interesarse uno por otro. En la psiquiatría, por ejemplo, coinciden fácilmente en la misma persona la mitología del cerebro de Wernicke y la mitología psicológica de Freud. El materialismo de los epicúreos y el espiritualismo de los estoicos podían combatirse inteligentemente, puesto que se encontraban en el mismo plano.

El filósofo, que se hace consciente de este estado de cosas, puede, por ello, acentuar que no parte ni del sujeto ni del objeto. Él

no quiere ser ni materialista ni espiritualista, porque ve la absolutización aislante como un defecto. Así, la filosofía de la identidad tomó como punto de partida la "indiferencia del absoluto"; Schopenhauer, quien afirma que él primeramente procura no cometer la falta de partir ni del sujeto ni del objeto, parte de la "representación" cuya primera forma es la ruina en el sujeto y en el objeto. Este tipo tiene finalmente algo común: En lugar de absolutizar las imágenes del mundo concretas, pregunta primero acerca de las formas del pensar en general, acerca de las categorías de todas las imágenes del mundo, acerca de aquello que tendría que ser ciencia básica que tiene validez para todo lo objetivo. En este pensar del pensar aprehende él algo nuevo. Cree, en cierto modo, en el pensar, absolutiza las formas y obtiene ahora una nueva imagen específica del mundo, que lleva el nombre de racionalismo y panlogismo.

b) *La imagen del mundo racionalista y panlogista.* En lugar de decir que el mundo en cuanto todo es material, o de afirmar cualquier otra cosa concretamente intuible como lo absoluto, concebimos aquí el mundo como logos, como cosmos, como medida y número, como ser, como devenir, etc. Son formas de la comunicación de nuestras concepciones, formas que pueden ser echadas sobre todo como una red, formas que aquí son concebidas como lo absoluto. En estas formas y en sus dependencias de propia regularidad puede pensarse sin necesidad de buscar nuevas experiencias. El hombre se siente inclinado, una vez que ha vivido por primera vez la fuerza maravillosa del pensar y de lo que con él es posible, a tener sus *pensamientos* mismos por lo *absoluto*; a encontrar lo absoluto sólo en pensamientos en contraposición a todas las otras cosas, a la intuición que es mera apariencia. La lógica y la matemática dan pie para tales vivencias y aspiraciones. Ya para Parménides el pensar llegó a ser todo, fuera del cual lo demás aparecía despreciable y engañador. Através de toda la historia de la filosofía se extiende esta idea que, por ejemplo, formuló Spinoza: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* El gran paso de Hegel fue el llegar, finalmente, a dar también plena seriedad y, de este modo, a dar su lugar y su caracterización a todas las posi-

ciones anteriores de esta imagen del mundo de los pensamientos que se absolutizan. Hegel desarrolla en su Lógica los grados del pensamiento en movimiento dialéctico y encuentra las concepciones anteriores del absoluto como absolutización solamente de un punto de partida posible de la ratio. A él tenemos que agradecer una clara ojeada sobre las posiciones: Cuantos tipos de forma conceptual haya, tantos tipos de lo absoluto habrá para la imagen del mundo racionalista. Las categorías particulares de la lógica son los puntos de partida en los que ha de colocarse lo absoluto. Lo absoluto es el ser (*Parménides*), es la nada (*Buda*), es el devenir (*Heráclito*), la quantidad (el número, *Pitágoras*), el objeto (*Leibniz*, la mónada), la sustancia (*Spinoza*), el sujeto (*Kant*, *Fichte*). Para Hegel mismo lo absoluto, como espíritu, es este todo, todo lo particular es sólo como elemento. La Lógica y la Matemática coinciden.

c) *La teología negativa.* El pensante experimenta continuamente que él, pensando lo que piensa, se hace objeto; que así lo limita, que así no tiene ya el todo, que su objeto se ha hecho finito. Estas propiedades inevitables de lo racional se hacen conscientes continuamente y, luego, el todo de la imagen del mundo termina de forma que son enunciadas sobre el todo solamente *negaciones* y *paradojas*. De este modo arrebatamos al saber lo que reservamos al experimentar, obtener, creer; lo que es indecible, incognoscible, pero llega a ser síntoma de fuerzas en el hombre y dirección de su aspiración infinita. Por su forma, esta imagen del mundo del mero indicar sin comprensión (de la *docta ignorantia* del Cusanus) existe tanto en la teología de la antigüedad como en la filosofía kantiana, por muy heterogéneas que, por lo demás, puedan ser estas concepciones del mundo.

La falta de esperanza en una transmisión intuitivamente realizada de las categorías de nuestro pensar a lo absoluto o suprasensorial en enlace con el impulso por conocer lo absoluto y la necesidad de tener que carecer de toda intención pensante hacia lo absoluto, se muestra, por ejemplo, de forma prodigiosa en las conocidas formulaciones de San Agustín: *Intelligamus deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continen-*

tem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem.

La teología negativa obtiene su "indicador" de tres modos: por la *via eminentiae* (elevaciones de las cualidades de este mundo; el uso de la palabra "supra", por ejemplo, supraser, suprasensible o de "omni" por ejemplo, omnisciencia, que sólo aparentemente son positivos), por la *via negationis* (por un simple no, por anulación de las limitaciones que tiene todo en nuestro mundo, por ejemplo, las limitaciones del amor, etc.), por la *via causalitatis* (por referencias a partir de lo que existe para nosotros corpóreamente y es experimentado, a algo de lo que tiene que haberse originado, por ejemplo, el pensamiento: Lo absoluto tiene que ser de modo que el obrar inteligente, el sentido en general, el amor, etc. esté fundamentado en él, por ello no puede ser caos, muerte, acaso).

d) *La imagen del mundo mítico-especulativa.* En la teología negativa se ha renunciado a una idea metafísica del mundo a favor de la actividad creadora, de profundidad vivencial mística, del movimiento en dirección a las ideas. La imagen mística del mundo se desvanece ante el pensar, las absolutizaciones —ya sea de las imágenes del mundo concretas, ya sea de las formas— son concebidas precisamente por la teología negativa como tales, por ello son conocidas y experimentadas como limitadoras: El todo no puede ser objeto para nosotros, puesto que, por ello, llega a ser una parte y es limitado.

Que el todo existe tampoco lo pone en duda la teología negativa. Pero tener también objetivamente ante nosotros el todo como imagen del mundo, como el horizonte supremo de nuestro ser, pensarlo y también intuirlo, es una necesidad de la naturaleza humana que la teología negativa nunca supera de una forma duradera. De aquí que surjan continuamente las grandes formaciones filosóficas que sólo son la cumbre de aquello en lo que los hombres viven prácticamente más o menos como en su imagen del mundo —también la mayoría de las veces cuando se han apropiado las fórmulas e ideas de la teología negativa.

Estas grandes imágenes filosóficas del mundo tal como las enseñan Platón, Plotino, la Edad Media, Hegel son, a su vez, todo: Poseen elementos mítico-demoníacos, poseen las absolutizaciones, el panlogismo y tienen como un elemento también a la teología negativa. Estas imágenes del mundo son totalidades. Para vivir en esta imagen del mundo es siempre presupuesto la mayor formación. Toda comprensión de que esta imagen del mundo no es "verdadera", no impide que estas imágenes del mundo, también las pasadas, se apoderen continuamente de los hombres. Se han denominado como condensaciones conceptuales (Lange), como formaciones entre arte y ciencia (Schopenhauer).

Estas imágenes del mundo son proyecciones objetivas de fuerzas espirituales y son inevitables para el alma humana. Dentro de la disociación sujeto-objeto sólo existe la elección de cómo es la proyección objetiva, si como mitología sensible, como absolutización de lo concreto o de las formas; si como símbolo del arte (en actitud aisladora), si como símbolo real de las imágenes especulativas del mundo. Los contenidos objetivos de estas imágenes del mundo en su forma más desarrollada no son, por ejemplo, para los hombres solamente símbolos —esto llegan a ser para nosotros, cuando las saboreamos romántico-estéticamente o, inauténticamente, nos hacemos de ellas una sensación—, más bien tienen para los hombres la fuerza de realidades. Pero puesto que estas imágenes del mundo especulativas solamente tienen sentido como totalidades, no en partes aisladas, ocurre que, primero, su realidad no puede ponerse sin más a un mismo nivel con la diaria realidad sensible-concreta (la última es menos "realidad", pero más accesible), que luego, además, a toda aparición fáctica de tales imágenes del mundo se agregan figuras que entresacan algo particular, aíslan y vienen a parar a las formas especiales de lo mítico, demonológico, absolutizante.

Los contenidos de las imágenes del mundo mítico-especulativas están entre dos polos: Vemos lo absoluto o como *ser* de ideas *sin tiempo, eterno*; leyes, formas o como un *proceso suprasensorialmente histórico-único*. Cuanto más se destaca el ser intemporal de formas o ideas en el sentido de Platón, tanto más se hace la ima-

gen algo puramente conceptual, libre de toda intuibilidad mítica. Las ideas, en la Edad Media las *formae substantiales*, devienen ciertamente a esencialidades hipostasiadas, y lo conceptual deviene hasta aquí, a su vez, míticamente, como en Platón las ideas son primeramente conceptos generales, pero después son lo absoluto como algo objetivo, existente. Cuanto más se considere lo absoluto como un devenir, como un proceso único con sus peligros, sus actos de creación, sus decisiones irrevocables, su libertad en contraposición a la necesidad de lo intemporal y universal, tanto más resalta inevitablemente la intuibilidad mítica. En Platón entran en escena los mitos cuando el mundo del devenir, de la sensualidad entra en consideración, mientras el mundo de las ideas intemporales es concebido de una forma totalmente amítica.

Ya que todo lo cognoscible llega a ser de cualquier forma general, lo único y el devenir, a fin de cuentas, son totalmente irracionales y solamente intuibles, se enfrenta a la imagen del mundo mítico-especulativa una contraposición característica de la reflexión: El uno tiene lo mítico como objeto de contemplación, quiere conocerlo, asegurarse de su contemplación. El otro se resiste, por su instinto, a que todo lo cognoscible pueda ser solamente general y lo absoluto solamente existencial; se resiste contra el mito como algo objetivo en favor de los actos vivos de experiencia irracional, individual. El uno se edifica en formas, imágenes, símbolos como contenidos de su fe metafísica; el otro busca solamente la experiencia, llegar a los límites en el movimiento dialéctico del espíritu y obtener en la paradoja la intención a lo absoluto, sin poder conocerlo ni intuirlo. El uno encuentra tranquilidad en el conocer e intuir de algo necesario, el otro experimenta lo que es la libertad.

A pesar de que estas oposiciones parecen irreconciliables, llegan a síntesis en la existencia de los metafísicos creadores, síntesis que originariamente son vivas, en la sucesión e imitación sólo contradictorias y extrínsecas. La diferencia de los grandes metafísicos consiste solamente en que en la síntesis de todos los elementos, el acento puede estar predominantemente sobre uno; o en lo intemporalmente general, ya sean las ideas sustanciales, las leyes eternas

de tipo lógico, ético, natural; o sobre lo que una vez fue suprasensorialmente histórico, que es considerado como mito.

III. *TIPOS DEL PENSAR FILOSÓFICO*

Las imágenes filosóficas del mundo pueden caracterizarse desde varios puntos de vista. Se ha intentado aprovechar en última instancia el *tipo de pensamiento* filosófico para una tipología. Debiendo estar en el punto central el modo de relación entre el pensador y el contenido filosófico del pensar. Una ilustración casuística no parece aquí indispensable.

En todo pensar estamos tan cargados con el infinito material del mundo de pensamientos heredados que en todo gran pensador de los tiempos modernos encontramos casi todo el aparato de las posibilidades de pensamientos. Presionamos involuntariamente hacia lo auténtico, hacia lo original en el mundo de los pensamientos, para aprehender aquí, quizá de la forma más típica, pura y consecuente, la peculiaridad de las imágenes del mundo de las ideas. Sobre ello descansa el irresistible estímulo que tiene la *filosofía de los griegos* en la *época presocrática.* Las direcciones de pensamiento psicológicamente significativas podrían naturalmente ilustrarse en cualquier pensar. Elegimos a los presocráticos por su relativa sencillez, por su grandeza y, sobre todo, por el ejemplo de *Nietzsche* que demostró en ellos los tipos de personalidades filosóficas.

No es pequeño el peligro de interpretar demasiado en los restos heredados, o de escoger demasiado de ellos. Tal tipificación no puede exigir plenamente verdad histórica. En este caso tampoco importa tanto, en el caso de conseguirlo, hacer intuibles los tipos y arraigarlos en aquella memorable época. No vamos a intentar aquí una investigación histórica, se trata solamente de hacer evidentes los tipos.

El filósofo particular —sobre todo de estos tiempos— enseña a ver no solamente una imagen del mundo, sino que ofrece teorías particulares a partir de las ciencias, ofrece rasgos de la imagen del mundo cósmica e histórica, ofrece principios vitales y el sentido de

la existencia. En la abstracción presente extraemos, sobre todo, la imagen filosófica del mundo.

Ésta tiene que sacar sus materiales intuibles, como hemos expuesto, de otros mundos, de los espaciales o de los anímicos; de vivencias éticas, estéticas, religiosas; de esferas científicas particulares. Pero sobre ella se edifica, después, una vida de los conceptos propios que, análogamente, hay que llamar intuible. La totalidad del mundo la ve el uno como caso, el otro como máquina, como destello fugaz, como obra de arte y juego, como caída y penitencia de desgraciada individualización, como orden regular (cosmos), como lo igual siempre temporal o como proceso poderoso.

Mientras que tantos filósofos poseen un punto de vista racional firme, conciben lo absoluto racionalmente y, en contraposición a otras posibilidades falsas, lo piensan como lo "verdadero", en el escepticismo y relativismo se desarrolla, partiendo precisamente de la lucha de las imágenes del mundo en ellos originadas, la posibilidad de la reflexión infinita que, ciertamente, llega a ser, de una parte, mero medio dialéctico del pensar arbitrario, pero de otra, el médium de la existencia personal sin un absoluto racionalmente fijado. Se originan los caracteres eclécticos filosóficos mixtos, pero, por la formación de la reflexión infinita, también se hacen posible por primera vez las personalidades existenciales; se hace posible experimentar la libertad, a pesar de la vinculación, por medio de la plenitud de lo universal. Estas últimas no tienen ya una imagen filosófica del mundo, porque toda imagen que se origina, al punto es refundida de nuevo. La siguiente tipificación de los modos de pensamiento elimina esta última posibilidad que es fundamentada ciertamente por todos ellos, pero que no lleva ya consigo una imagen del mundo característica [46].

Al comienzo de la filosofía griega y con ella de la fisolofía occidental en general se encuentra *Tales de Mileto*. De él sólo sabemos en princi-

[46] La siguiente exposición descansa, principalmente, en las siguientes fuentes: *Fragmente der Vorsokratiker* de Diel. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Los fragmentos citados llevan las cifras de la colección de Diel.

pio que enseñó: Todo es agua. Si preguntamos qué dice esta frase para una imagen del mundo, hemos de afirmar que con ella se ha dado el salto de la imagen mitológica del mundo a la filosófica. Para *Tales,* comerciante muy baqueteado de una gran ciudad comercial, el agua aparecía quizá como lo más amplio y significativo en la imagen sensitivo-espacial del mundo. Se entiende como el impulso filosófico hacia un todo que debe darse en el pensar intuitivo, absolutiza el agua como lo más extendido, lo más impresionante, quizá también como el estado de agregación medio, del que y al que deviene todo. Es el salto insospechado al todo con un concepto simple, sin Teogonía ni Cosmogonía. El pensamiento puro debe hacer todo comprensible.

El segundo salto aún más colosal lo dio Anaximandro: El todo es el ἄπειρον (lo ilimitado, indeterminado)[47]. Es el salto de lo sensitivo-intuible al puro concepto. En la variedad inabarcable del mundo visible todo es individual, limitado, determinado. Aquello de lo que todo deviene y a lo que todo vuelve, no puede ser esto particular y determinado (lo que es también el agua), como algo no individual tampoco puede ser intuible. Por lo tanto, sólo puede ser determinado negativamente (por la sílaba ἀ-). Frente a la infinitud concreta del espacio, de lo comprensible, del individuo, quiere significarse aquí lo infinito en general, sin diferenciación alguna. Pero para nuestro pensar este concepto tiene análogamente un contenido de intuición. No está pensado de una forma puramente lógica. Nos embarga y no podemos representarnos de modo suficientemente intenso el arrobamiento ideológico de su creador. Anaximandro veía una imagen filosófica del mundo, aunque en forma primitiva.

El tercer miletano, Anaxímenes se encontró ya la tradición filosófica de los otros dos. Era receptivo, pero quería ser original y por sí mismo. Por sí mismo y por primera vez no vio nada nuevo. Para establecer una nueva imagen filosófica del mundo, sólo le quedaba una posibilidad, la de combinar y comunicar; dio la razón a los dos y a ninguno y poseyó probablemente por sí mismo la verdad última. Pensó, pero sin dar un nuevo paso, que el principio absoluto tenía que ser sensible como el concepto del agua de Tales, e ilimitado como el concepto de ἄπειρον de Anaximandro. Así, desistió de nuevo del gran paso ideológico de Anaximandro, en tanto que enseñó que todo era aire.

En estos tres primeros filósofos tenemos el tipo del filósofo que ve sensitivamente, que, en lo sensible, está orientado hacia lo absoluto; el tipo del

[47] Prescindimos de las otras tradiciones, de tipo mítico y ético, de su doctrina.

que piensa intuitivamente (es decir, no de un modo meramente lógico) y, por último, del que ni piensa sólo por lo que ve ni sólo intuitivamente, sino que construye de modo puramente lógico.

La evolución miletana se rompió con la destrucción de Mileto por los persas o quizá ya antes. En el mismo siglo se había desarrollado otro tipo totalmente distinto de imagen filosófica del mundo en la Escuela *Pitagórica*.

Nos representamos a los pitagóricos como si vivieran en profundidad religiosa, en el misticismo y en una vivencia de salvación órfica. En gran parte se mantenían aferrados a la imagen del mundo de la época prefilosófica. Reinaba en la escuela una vida firmemente regulada, vinculada; viven, conforme a principios, en una concepción aristocrático-conservativa. La personalidad aislada queda en segundo plano. Se vive en la tradición y en una imagen del mundo no totalmente unitaria y no pensada originalmente por el individuo mismo. En esta atmósfera, se desarrolló en los hombres particulares un investigar con muchos descubrimientos concretos notables (las bases fueron la Metemática —teorema de Pitágoras—, la teoría de la armonía —conocimiento de la importancia de la longitud de los lados—, representaciones astronómicas, la tierra gira en torno a sí misma y a un fuego central). Los pitagóricos estaban aventajados en conocimientos de la naturaleza reales, pero escasos de libertad para el pensar filosófico del todo por su vinculación religiosa y de escuela. Es ésta una situación típica: Junto a un estado de vinculación, en el conjunto puede desplegarse en lo particular una especial falta de prejuicios, cuando se compara las representaciones de una imagen del mundo, por su origen, filosófica libre; por ejemplo, en el siglo XIX católicos piadosos como *Mendel* y *Wasmann* pudieron hacer descubrimientos científico-naturales, a los que no habían llegado los que vivían en una imagen del mundo mecánico-natural. El interés filosófico, que en sí siempre es limitado, y la construcción anticipadora que fluye de él, tiene también una fuerza limitadora. Así, a *Heráclito*, desde un punto de vista científico-natural, le falta todavía comprensión en comparación a los pitagóricos. Los pitagóricos tenían ciertamente una imagen del mundo embrollada, no absolutamente acabada, falta de unidad y, por ello, en particular poseían la libertad para ciertos casos favorablemente localizados. La imagen del mundo puramente filosófica posee la mayor unidad en el conjunto, la armonía, pero por eso mismo también un contenido más pobre. Los pitagóricos eran una masa de pensadores de escuela, pero los filósofos eran las personalidades más impresionantes que pensaban originalmente por propia responsabilidad.

Este tipo del pensante tal como impera también en la Edad Media, está fuera de los tipos de pensamiento filosóficos que ahora queremos caracte-

rizar. Ha sido sólo una digresión de la que ahora volvemos a las formas de la persona que mira, que piensa sustancialmente y del pensante vacío. Es naturalmente una arbitrariedad esquematizadora subsumar a un filósofo, de cuerpo entero, por así decirlo, a un tipo y exagerar, a modo de caricatura, cada uno de sus rasgos en contrastación. En una contemplación más exacta, toda personalidad se apropiaría algo de cualquier tipo. Pero al no realizar aquí estudios históricos, nos está permitido emplear características que destacan, para ilustrarnos tipos generales.

Los miletanos y pitagóricos fueron más o menos conocidos para los filósofo posteriores. Pero existe una cierta solución de continuidad, y la elaboración de la imagen filosófica del mundo comienza de nuevo en mayor escala a partir de principios nuevos y espontáneos.

Heráclito es el primer filósofo de la historia que está ante nuestros ojos de una forma viva. No ha establecido un concepto, sino que ha dado el salto del mirar concreto al pensar (mirar abstracto) en total plenitud, y ha creado una imagen ideológica del mundo, que se convirtió para todos los sucesores en fuente, ya sea que, afirmándolo, tomen de él pensamientos, ya sea que lo combatan. Esta imagen filosófica del mundo tiene el carácter de las grandes filosofías, que no puede expresarse ya en una fórmula lógica precisa. Lo característico en él es siempre que cada concepto es visto, no meramente pensado; que cada concepto está lleno de provechosa eficacia psicológica. Intentemos ver, aunque sólo sea de lejos, esta imagen filosófica del mundo.

Todo es uno (50), pero todo está disociado en *opuestos,* en contradicción, en antagonismo y lucha. Con inexorable consecuencia, Heráclito ve el mundo, en todas partes y sin excepción, como una tendencia a separarse y como reunificación de lo contrapuesto: "Todo se origina por la lucha" (8) "La guerra es el padre de todas las cosas" (53).

Tales *opuestos* son: los diferentes tonos, el sexo masculino y femenino, los colores, que se mezclan, el arco y la lira, los dioses y los hombres, los libres y los esclavos, el día y la noche, lo bueno y lo malo, lo derecho y lo torcido, abajo y arriba, mortal e inmortal, la muerte y la vida, el invierno y el verano, la guerra y la paz, la abundancia y el hambre, joven y viejo, estar despierto y dormir. Por consiguiente ve lo común, lo contrario, en contradicción lógica, en relación polar, en antagonismo de fuerza real, en oposiciones de valor y en pura diferenciación —sin que por ello separe diferentes categorías. La fuerza de esta concepción conjunta está invariablemente viva en nuestros tiempos en la comprensión de las antinomias, después de una tan amplia diferenciación lógica y separación de lo no pertinente.

Por mucha que sea la intensidad con que las oposiciones estén una frente a otra o se entrechoquen, a pesar de todo son *una y la misma cosa,* así como el principio y el fin del perímetro es uno y el mismo (126). Del antagonismo se llega a la armonía, por ejemplo del conjunto de los más diferentes tonos la más bella armonía. "La enfermedad hace agradable la salud, el mal el bien, el hambre la abundancia, el esfuerzo la tranquilidad" (111). "En Dios todo es bello y bueno y justo; pero los hombres tienen unas cosas por justas, otras por injustas" (102). Oposiciones de valor sólo las hay para los hombres.

Así *Heráclito* ve todo como uno; veía ciertamente las oposiciones abiertas pero puede verlas juntas y en giros paradójicos —siempre chocando contra el principio de contradicción puramente lógico, enuncia la coincidencia de lo contrapuesto "y bueno y malo es uno" (58). "El camino del tornillo de un batán, derecho y torcido, es uno y el mismo" (59). "Los inmortales son mortales, los mortales son inmortales: viven recíprocamente su muerte y mueren su vida" (62). El día y la noche es también una misma cosa (57). "Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, abundancia-hambre. Pero se transforma como el fuego, que, cuando se mezcla con los sahumerios, es nombrado por el olor que cada uno despide" (67).

Los opuestos se transforman continuamente unos en otros: "Lo frío deviene a calor, lo caliente a frío, lo húmedo a seco, lo árido a mojado" (126). El mundo es un inmenso proceso coincidente en la lucha y en la armonía, un devenir eterno, en el que nada es consistente ni tan siquiera un momento. "En los mismos flujos subimos y no subimos, somos y no somos" (49a). "Quien asciende en los mismos flujos recibe siempre otras aguas" (12). Según *Heráclito* no se puede ascender dos veces en la misma corriente ni tocar dos veces una sustancia pasajera, por su naturaleza, idéntica; sino que el ímpetu y la rapidez de su transformación la dispersa y la reúne otra vez y la acerca y la distancia" (91).

¿Qué es, pues, este proceso poderoso por su sentido? Visto más de cerca aparece a *Heráclito* "el más bello orden del mundo como un montón de basuras vertidas al azar" (124). O: "El tiempo (αἰών) es un muchacho que juega, que pone aquí y allá las piezas del regimiento infantil" (52). Y desde este punto de vista, también los "pensamientos humanos" eran para él "juegos de niños" (70).

Pero el observador *Heráclito* no puede expresar el mundo en una fórmula de este tipo —como en general en una fórmula. En el proceso del devenir en opuestos que se cambian y coinciden, domina todavía algo distinto. *Heráclito* habla de Dike (23, 28), que coge a la forjadora de mentiras y a su conjuradora. Dike y Eris son lo mismo (80). Todo viene a la vida

por antagonismo y necesidad (80). Conoce el νόμος (33, 44), el λόγος (50, 72): Con el λόγος el timonel del todo, con el que tienen que tratar constantemente, la mayoría de las veces no se avienen" (72) "Sin embargo, todas las leyes humanas se nutren de una divina". "Pues manda tanto como quiere y basta a todo y vence sobre todo" (114). "El sol no sobrepasará sus dimensiones, pues de lo contrario lo descubrirían las furias, el verdugo Dike" (94).

Heráclito no se esforzó por poner en una dependencia libre de contradicción esta imagen y la anterior. Observó ambas. Lo que observó lo dijo, y el principio de contradicción no tenía el mínimo poder sobre él: sin embargo, las contradicciones mismas son reales.

El *papel del hombre* en el poderoso proceso de transformación del mundo lo veía *Heráclito* con la misma devoción carente de formulismo ante lo observado: "Los límites del alma no puedes encontrarlos, aunque andes paso a paso todos los caminos, tal es su profundidad" (45). ἦθος ἀνθρώπω δαίμων (119). El mono más hermoso es feo comparado con el género humano, el hombre más sabio, puesto frente a Dios, aparecerá como un mono en sabiduría, belleza y todo lo demás" (82, 83).

Heráclito no posee nunca el pathos del puro concepto, nunca un principio para un sistema. Es el *observador* cuyo estilo, por naturaleza, tuvo que haber sido aforístico, aunque, como es lógico, también los fragmentos nos aparezcan como aforismos. Todo pensamiento recibía, por ello, en él un contenido intuitivo a partir del mundo visible espacial o anímico vivido; surgía para él como imagen concreta, no como contenido abstracto. Así, *Tales* veía lo uno del mundo como agua, porque no pensaba todavía abstractamente. Igualmente, *Heráclito* veía el eterno proceso de transformación como fuego; el alma y el mundo una llama eterna. No proyectó algo así como una teoría física que debiera aclarar cualquier particularidad del mundo, sino que veía la imagen del mundo como todo: "Es y será eternamente un fuego eterno, resplandeciendo y apagándose según normas" (30). El proceso del cambio de material anda dos caminos que, sin embargo, son otra vez iguales: desde el fuego a través del agua a la tierra, y desde la tierra a través del agua al fuego. El alma es fuego: "Para las almas constituye la muerte devenir a agua, para el agua es la muerte devenir a tierra. De la tierra deviene agua, del agua alma" (36). En la sucesión del tiempo hay períodos de formación del mundo y de conflagración mundial (65, 66). El fuego es mundo, Dios. Pero es también la dike: "Pues todo se convierte en fuego que se aproxima, juzga y condena" (66). Es una imagen del mundo que, después, denominaremos como panteísmo hilozoísta, que fluye a partir de una actitud profundamente mítica y que, con algunos matices, en esencia es

el punto de partida vivencial de la mayor parte de las grandes filosofías.

Heráclito es el primer tipo eterno del filósofo observador, creador en contraposición al genio filosófico elaborador, calculador —que es un fenómeno secular— en contraposición al gran cerebro. Por su naturaleza, una imagen del mundo de este tipo es de una plenitud inmensa, pero llena de contradicción; un todo de una eficacia que nunca se pierde, pero totalmente asistemática; no recognoscible, sino solamente observable por la vía del pensar. Los conceptos carecen generalmente de la abstracción pura, de la separación aguda, de la determinación precisa. Considerados simbólicamente y, sin embargo, inmediatamente son los contenidos. Un trabajo lógico-crítico sería aquí totalmente sin sentido. El trabajo lógico ha de comenzar primeramente sobre la base de un observar elaborado de este tipo. Del mismo *Heráclito* puede decirse lo que él dijo del Apolo délfico (93): "No dice nada, y no oculta nada, sino que señala".

Desviándonos de la tarea de dibujar solamente las imágenes del mundo en cuanto tales, actualicemos las características de este tipo heráclico en su *acción sobre los hombres y sobre otras concepciones de los filósofos*. La amplitud y, en la medida en que distingue lo solamente racional, la incomprensibilidad de la imagen del mundo condena a un filósofo de este tipo al aislamiento: nadie lo entiende, y él desprecia a la masa. Muchos fragmentos se refieren a la falta de comprensión de los hombres: "Ellos no lo entienden, aunque lo perciban. Están como sordos". El refrán les atestigua: "presentes, están ausentes" (34). El desprecio de la masa está en las palabras: "Uno vale para mí como diez mil, si es el mejor" (39, compárese 97, 104, 121). Como observador está contra el mucho saber: "El mucho saber no enseña a tener entendimiento. De lo contrario lo hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, además también a Jenófanes y a Hecateo" (40). El interés concreto está dirigido mucho más a lo humano, anímico, político que a la naturaleza, al cielo estrellado. Hay muchos fragmentos éticos y psicológicos. Por el contrario, existe retroceso e indiferencia en la concepción del cosmos (considera al sol de un pie de ancho). No llevó a cabo ninguna investigación particular de tipo real. Todo es solamente medio y camino para la observación. La relatividad de lo humano lo caracteriza: "Si todas las cosas se convirtieran en humo, las distinguiríamos por el olfato" (7). "Los asnos prefirirían la paja al oro" (9). "Los ojos y los oídos son muy malos testigos para los hombres, en tanto que ellos tienen almas de bárbaros" (107).

Heráclito es en su plenitud y multiformidad en su pensar solamente observador tan poderoso que con su filosofía no se avanza sin más en la

evolución histórica. Es verdad que tuvo el destino de las grandes personalidades; la de estar rodeado en vida y después de su muerte de una multitud de imitadores, que se llaman sus discípulos. Todavía 100 años después de su muerte, había en Éfeso "heraclianos" de los que cuenta Platón que sólo hablaban palabras oscuras, que eran incomprensibles, y que no admitían discusión alguna, porque ésta era imposible. Para la evolución de una imagen del mundo, que no sólo era adecuada a uno, sino que podía extenderse entre los hombres, era necesaria, a todas luces, una limitación mucho mayor.

Así, la evolución ideológica posterior partió de un hombre, que afín a la actitud observadora de *Heráclito*, sólo que mucho más pobre, por decirlo así, sólo ve una cosa: Jenófanes (frente a esto ha quedado *Heráclito*, para todas las épocas posteriores, hasta nuestra época como el filósofo de mayor eficacia que aparece siempre nuevo y total).

Jenófanes vio la totalidad del mundo como la *divinidad una, única, invariable*. Es "un Dios único, el mayor entre dioses y hombres, que no se iguala al mortal ni en figura ni en pensamientos" (23). Esta divinidad es "todo ojo, todo espíritu, todo oído" (24), "un esfuerzo especial agita al todo con la facultad de pensar del Espíritu". A partir de este observar de un Dios que no puede representarse en modo alguno como cualquier ser de los que nos rodean, se volvió despreciativamente contra todas las representaciones sensoriales y religiosas de los pueblos: "Hesíodo y Homero han atribuido a los dioses todo lo que para nosotros los hombres es injuria e ignominia: robar y cometer adulterio y engañarse unos a otros" (11). "Sin embargo, piensan los mortales que los dioses nacerían y tendrían vestidos y voz como ellos" (14). "Pero si los bueyes y caballos y los leones tuvieran manos o pudieran pintar con sus manos o esculpir estatuas como los hombres, pintarían los caballos a modo de caballos, los bueyes a modo de bueyes las figuras de los dioses y formarían los cuerpos tal como fuese la apariencia de cada especie" (15). "Los etíopes afirman ser sus dioses negros y chatos, los tracios de ojos azules y cabellos rojos" *Jenófanes* niega la intuición sensorial en favor de una intuición espiritual. Al Dios uno lo ve *Jenófanes* no como un proceso ardiente, sino como tranquilidad completa: "Siempre en el mismo lugar, no se queda nunca en movimiento, y no conviene a él estar tan pronto aquí como allí" (26).

Jenófanes vio al mundo todo y uno (ἓν καὶ πᾶν) como una divinidad descansando en sí y, a la vez, tomó en tradición las doctrinas de los de Mileto, u opiniones físicas y astronómicas. Esto era más sencillo y más determinado que lo que hizo *Heráclito*, y aquí se encontró un camino de

elaboración lógica de lo observado: A él siguió *Parménides*[48], y surgió la escuela de la filosofía eleática.

De la misma manera que *Anaximandro* con su concepto del ἄπειρον siguió a Tales, que primeramente vio el mundo como el agua una ("todo es uno") abandonando todos los seres de fábula mitológicos, así también, Parménides con su concepto del ser siguió al Jenófanes que veía la divinidad una. Así como *Anaximandro* no habló ya en absoluto del agua, ya que ésta hay que concebirla sólo de un modo sensorialmente intuitivo o simbólico, así también *Parménides* no habló nunca de la divinidad, sino solamente del ser. Y él vivió no sólo la visión del ser en su problematicidad, sino que también examinó a fondo fundamentando, rechazando la posibilidad de la formación conceptual y proyectó (en contraposición a *Jenófanes* y a *Heráclito*) una coherencia de pensamientos bien ordenada, una formación *sistemática*. El pensar puro, pero basado en un observar, creó su imagen del mundo. En cuyo centro está el pensamiento del ser. Si el hombre piensa por un momento que no es nada, que el mundo no ha sido y no será nunca; ¿cómo puede, pues, ser solamente el mundo?, de tales pensamientos abisales vuelve con la idea de que "lo esente es, y es imposible que pueda no ser" (4). "Pues es inexpresable e impensable cómo pudo no haber existido" (8). En tanto que Parménides tuvo esta conciencia del ser con todo el ímpetu de una vivencia observadora, se sintió en contraposición a Heráclito que en su observar el mundo veía en todas partes el devenir y los opuestos. Sin que Heráclito hubiera contrapuesto de una forma cruda ser y devenir —pues Heráclito traducía solamente lo observado a lenguaje— creó así Parménides la oposición ser-devenir en su agudeza conceptual, y a partir de él Heráclito y los eleatas están para los filósofos racionales contrapuestos como los maestros del devenir y del ser; una agrupación conforme a la especial comprensión de las doctrinas que, desde el punto de vista actual, no son esenciales. Si Parménides, por ejemplo, hubiera enseñado y demostrado el devenir, y hubiera negado el ser, hubiera sido igualmente un enemigo del Heráclito observador de todo: Pues Heráclito enseñó que el ser se encuentra en el movimiento circular de las cosas, en las que nada nuevo acontece, todo se repite y en todo tiempo tiene lugar la evolución creciente y decreciente. El mismo Heráclito —en sus fragmentos no se ha conservado nada a este respecto— habría enseñado el ser y el devenir, planteado los opuestos y luego habría dicho: devenir y ser es lo mismo. Lo esencial en la dirección filosófica de la mirada de Parménides es la li-

[48] Es dudoso si Parménides estuvo de hecho en dependencia histórica de Jenófanes.

mitación, el constreñimiento, y el recurso del procedimiento racionalmente fundamentante y sistematizador para la intuición. En lugar de la imagen filosófica del mundo intuitiva pone la imagen filosófica del mundo pensada sobre una base intuitiva en nexos causales de fundamentación.

Sobre el ser hace Parménides estas otras reflexiones: Que está por nacer, es imperecedero, inconmovible, es un todo, unitario, coherente (8). De lo no esente no puede devenir. No pueden darse en absoluto el surgir y desaparecer, pues todo ser es eterno y uno. Es indivisible y totalmente coherente, inmóvil, como lo mismo permaneciendo en lo mismo, descansa en sí mismo. Todo lo que en el lenguaje mortal está establecido de lo no esente, como si fuese verdadero, no puede darse y no se da: ningún devenir y pasar, ningún no ser, ninguna mutación de lugar y ningún cambio del color luminoso. Y el ser ha de tener un límite, "por eso lo esente está acabado hacia todas sus partes, comparable a la masa de una bola bien redondeada, igualmente denso desde el medio hacia todos los lados".

Esta imagen filosófica del mundo de un ser, crecido de la vivencia de la existencia, da una bofetada en su estructura lógica a toda la intuición de nuestros sentidos que dan solamente una imagen del mundo parcial, pero no filosófica. Al seguir pensando, Parménides tiene que desarrollar dos imágenes con toda agudeza conceptual: 1. Los sentidos engañan, y el entendimiento da verdad. "No te dejes llevar a la fuerza al camino de dirigir tu mirada a lo que no tiene fin, a poner tus oídos en lo que zumba, a permitir dominar tu lengua: No, con el entendimiento somete a decisión el tan discutido examen" (1). "Contempla cómo lo lejano se aproxima confiadamente a tu entendimiento" (2). 2. El mundo de la verdad, sólo aprehensible al entendimiento, se contrapone a un mundo de la apariencia, al pensar claro y preciso las opiniones de los mortales. Por esto, el filósofo, después de la evolución del concepto del ser, ha de desarrollar, en segundo lugar, los conceptos de apariencia del mundo de los mortales. También Parménides hace esto. Da entrada a conceptos que no se debían nombrar en absoluto, porque dan nombre a un no ser; a los opuestos de luz y tinieblas, al devenir del mundo, al nacimiento y apareamiento, etc. "A cada una de estas cosas (no esentes) han impreso los hombres su estampilla" (19).

Se habla con desprecio de estos dos mundos. Su confianza en el entendimiento no es nada común. Se olvida de que el observar sirvió de base al entendimiento. "Pues pensar y ser es lo mismo" (5). Pero, sin notarlo, el resultado total es lo uno: ἔστι γάρ εἶναι (es un ser). Toda discusión más precisa conduce a conceptos, que hay que rechazar, de lo no esente. Apartado del mundo de apariencia, el placer arroja todo al puro concepto

y lo que llega a ser finalmente para el espíritu intuitivo nada, un concepto vacío, el mero ser, es para él todo.

De esta forma, precisamente por la problemática limitada, el pensador, que observa, ha venido a parar ya a un camino que su discípulo Zenón pisa ya con una fuerza extraordinaria: El puro pensar se desliga de toda intuición y, en Lógica meramente formal (Zenón es llamado el inventor de la dialéctica) trabaja solamente el entendimiento, cree quizá poseer todavía una imagen del mundo, pero, a través del trabajo de la máquina del pensar empleada como medio, la ha perdido totalmente. Ahora el principio básico no es ya el observar una imagen filosófica del mundo, sino solamente el principio de contradicción. Ya no se "muestra" lo observado (Heráclito), sino que se "prueban" afirmaciones. "Prueba" quiere decir, ahora, que todo está en una esfera, donde todo probar se manifiesta, a fin de cuentas, como imposible. El calcular debe producir, en la escalera de cuerdas lógicas (Nietzsche), lo que el observar vivido y conmovedor produjo a los grandes. En cambio suspiramos por la "certeza" lógico-formal, pues toda otra certeza se pierde para el hombre.

Zenón representa de un modo extraordinario —todavía no de un modo mezquinamente sutil— a este tipo de imagen lógica del mundo. "Prueba" 1.º que no puede haber multiplicidad de lo esente; 2.º que no puede haber movimiento. Un ejemplo contra el movimiento es el de Aquiles y la tortuga: Aquiles no puede adelantar a la tortuga, porque él, primero, ha de andar la mitad del camino, después la mitad de la mitad que queda y así hasta el infinito. El principio es que la infinitud consumada no puede ser pensada.

El resultado de este pensar formal es eternamente típico, lo mismo que el método: Se da una disyunción o una exposición completa de todas las posibilidades, cada una es refutada por separado, en tanto que se muestra cualesquiera consecuencia como chocando contra el principio de contradicción. Se saca la conclusión de que lo que queda ha de ser lo cierto; o se "prueba" que todo es imposible y acabado: Todo conocimiento es imposible. En todo caso, el resultado es un concepto totalmente vacío y, por ello, absolutamente indiferente: Si se renuncia a toda fundamentación por medio de la intuición, toda Lógica puede solamente negar, hacer enunciaciones negativas, y esto lo hace, hasta que no queda absolutamente nada, como un concepto definido negativamente —aquí el ser—.

En nuestra época, el procedimiento formal ha recibido un nuevo tipo por medio de los retoños de la dialéctica hegeliana que, como tal, originariamente radicaba en la intuición. Se busca la mediación a todas las contradicciones, se deja que todo tenga validez y nada la tiene absolutamente,

se es muy inteligente y, en realidad, no se opina nada. El camino es más complicado que el del principio de contradicción, pero la imagen del mundo, considerada psicológicamente, es totalmente parecida.

Junto al tipo del observar, del pensar sustancial y del pensar vacío surge, ahora, un nuevo tipo en Demócrito; la visión amplia, reflexiva de todo el mundo en orden a un sistema. Cargado con una tradición, de todos modos ya heredable, llena de necesidad de ver el mundo y la vida (viajes, placer en coleccionar), nos deja su saber en numerosos escritos que abarcan la imagen del mundo total de aquella época. Filosóficamente, desarrolla el atomismo (encontrado por Leucipo) y la imagen del mundo de la causalidad mecánica de la naturaleza. Filosóficamente es sólo, porque es absolutizada a modo de ver el mundo. No está observada propiamente, sino pensada con respecto a un mirar concreto, no está calculada formalmente y demostrada sutilmente, sino fundamentada suave y reflexivamente con sosegado convencimiento del orden de todo saber. Es característico de Demócrito que se nos presenta como una personalidad digna, sosegada, muy cargada de experiencia y saber, sin las sacudidas del observar y sin la falta de sustancia del calcular, satisfecho en la contemplación, explicación y ordenación de las cosas, éticamente puro por su pobreza en conflictos y pensador sola y totalmente sin intereses personales, un observador inteligente de los hombres, indiferentes para con la religión. Y es característico su ideal: el estado bienaventurado es la paz en la renuncia a todo deseo; es el conocimiento pensante contemplativo, la vida del espíritu impersonal. Es el mismo ideal que Aristóteles tiene como el supremo.

En la masa del material ideológico ahora existente y que puede enseñarse por la tradición filosófica, intentó dar posada al *sofismo* y al *escepticismo* con un vigor especial, ahora todavía totalmente originario y asombrado sobre su propio descubrimiento. La imagen del mundo del tipo meramente lógico fue edificada con brutal consecuencia: Los pensamientos son unos medios para fines prácticos. Todos los filósofos se contradicen y demuestran lo contrario con igual evidencia. Las distinciones sutiles de palabras refinan la habilidad dialéctica. En vinculación a Zenón, a los eléatas acontece la formacón de la Erística y de las conclusiones-presa. Se crea la Lógica formal. No se observa nada, sólo se manejan unos conceptos; nada es conocido, sino que sólo se calculan pruebas.

Sobre esta base se repite ahora otra vez con un contenido totalmente nuevo aquel ritmo del observar, del pensar observante y del ordenar receptivo comunicante: Sócrates, Platón, Aristóteles.

En la corriente destructora del impulso lógico-formal de los sofistas, encontró Sócrates un apoyo en la Naturaleza de los conceptos. No probó

nada ni contradijo nada, al menos no era esto específico a él, aunque algunas veces lo hiciera en forma sofística, sino que llevaba con su arte sedicioso a ver lo esencial, lo propio, lo sustancial del concepto individual después a determinarlo clara y definitoriamente. No hacía esto con la finalidad de llegar a un sistema, sino por el problema candente o que, a la sazón, surgía. En tanto que encontraba toda firmeza en este modo de ver la esencia enseñó: Virtud es saber. Él no escribió nada. Observar y vivir, labor sediciosa y acción personal formaban en él una unidad incomparable: una de las personalidades más eficaces de la historia.

Platón desarrolló este observar dentro del pensar sistemático en escuela metódica. A partir de aquí creció en él la teoría de las ideas: llamó ideas a la esencia de los conceptos, y las vio en otro mundo suprasensible en ser intemporal. Platón veía dos mundos, el mundo de las ideas y el de los sentidos (análogamente a los eléatas: parecer y ser: como Anaximandro: lo individual y lo limitado), y los dos mundos no eran solamente imágenes vistas, sino la protoimagen, lo valioso, los reflejos a un nivel de valor más profundo.

Aristóteles, surgido de la escuela de Platón, pero pletórico del saber y de los conceptos de toda la filosofía griega anterior elaboró el sistema total y acabado de todo el saber filosófico y concreto. Enlazando todo, dejando a cada opinión su posible razón, desmembrando los conceptos hasta el máximo y ordenándolos concienzudamente, vive en la atmósfera del pensamiento griego, apropiándoselo totalmente, transmitiéndonoslo sin sensible avance propio, sin observar originario y creador. En la unión de multiplicidad con visión filosófica conjunta está el tipo eterno del gran sabio que, en poderosa ordenación, es capaz de apropiarse las creaciones del espíritu y de comunicarlas en forma didáctica. En el caos de las opiniones contradictorias, de las realidades inmensas, encuentra el tejido enlazante y unificante; como totalidad da a la humanidad lo que ésta apenas si podría apropiarse en la fuente de lo genial mismo. Con una ordenación tal, el filósofo adquiere no solamente una imagen del mundo para sí, sino que ésta hace posible al estudio científico llegar en su amplitud, bajo su disciplinada dirección a un nivel más elevado del espíritu. Ahora puede ella ver a cada individuo. El ordenador es también un creador en la medida en que no cataloga, sino produce los nexos causales de los puntos de vista observados.

Resumiendo, los tipos descritos están caracterizados:

El *tipo observador* es el más original, el más unitario en existencia y pensamiento, el más eficaz como personalidad existente.

Está orientado a lo concretamente observado de una forma asistemática, aunque sea el todo. Es aforístico, pero, no "ingenioso", sino de modo que cada fragmento, conforme al sentido y a la existencia personal, proviene de un todo. Estas personalidades son enemigas de lo sistemático, de lo meramente calculable, de aquello que se aparta de lo esencial, de la existencia.

El *pensador sustancial*, en lo que toca al tesoro filosófico de conceptos, es el creador. Para él importa más la situación que la existencia. Busca coherencia y fundamentación lógica. Lo que le importa es la delimitación, comparación, aislamiento y, después, la relación de los problemas, el trabajo profundo y exacto de la ratio.

En el *pensar vacío*, la situación y la existencia filosófica-personal se hace indiferente. Queda lo formal, el placer, en cierto modo, en lo artístico de la ratio. Los fines son muchos, desde la voluntad de poder y de acción de la erística hasta la ataraxia del escéptico.

La *receptividad ordenadora* tiene como ideal, al mismo tiempo, la investigación de todo el material más amplia, más variada y abarcante de lo esencial. Está siempre a la vista del espíritu creado por el hombre, a distancia de las cosas, sin experimentar ni crear por sí mismo a la vista de vida y mundo. Se origina un ver y ordenar amplio, equilibrador, conservador, un modo conciliador y suave. A base de un dominio delicado y amplísimo de lo adquirido, se origina una actividad científica de escuela, que posee la maravillosa duplicidad de humildad y omnisciencia. En la exposición de los sistemas que, como acabados y unitarios, sólo son propios a este tipo; se sastifacen a la vez las necesidades intelectuales y estéticas. Se consigue una conciencia espiritual de poder. La existencia personal llega a ser totalmente indiferente, en su lugar hace su aparición este edificar que, en ocasiones, llega a convertirse en un juego. El sistema acabado exige unidad de principio. Todo el saber filosófico podría ser derivado de uno o de unos pocos principios fundamentales. El todo debe ser abarcado de una mirada.

Los tipos se dejan también caracterizar, de una forma indirecta, por sus efectos: En su acción en nosotros, en el mundo posterior

los filósofos observadores son conmovedores, aunque nos dejan totalmente indiferentes. Los pensadores sustanciales tienen un efecto parecido, pero a la vez disciplinante, mientras que los observadores nos lanzan solamente al caos del asombro, de la pregunta, de la observación. Los pensadores vacíos dan solamente la ejercitación formal y, sólo a través de la negatividad, la plena conciencia de lo positivo. Los ordenadores, los administradores, finalmente, nos enseñan y nos llevan a comprender mejor lo más profundo en la fuente original.

Los tipos caracterizados se suceden a menudo en la evolución histórica, pero no de una manera regular. Los hombres filosóficos, cuando su tipo está marcado, tienen, no raras veces, una preferencia por sus tipos en el pasado, un amor personal que está en contraposición a su admiración impersonal. Platón ama a Parménides, Nietzsche a Heráclito, ciertos profesores de filosofía a Aristóteles o a Demócrito. Por el contrario, Aristóteles, por ejemplo, rechaza a Heráclito (porque éste abandona el principio de contradicción) Jakob Burckhardt siente desprecio por Aristóteles.

CAPÍTULO TERCERO

LA VIDA DEL ESPÍRITU

Las actitudes e imágenes del mundo son abstracciones que aíslan lo que de hecho existe junto, que tratan como elementos autónomos lo que tiene existencia solamente en servicio o como fenómenos de *fuerza*. Nosotros concebimos las concepciones del mundo más profundamente, cuando preguntamos acerca de estas fuerzas para las que y a partir de las que aquellos elementos se juntan para formar totalidades. No hemos de pensarlo como si aquellos elementos se combinaran y, ahora, en diferentes combinaciones —por así decirlo, según las reglas de la permutación— formasen agrupamientos o mezclas. Más bien aquellas fuerzas, como tales, son en la vida del alma las totalidades de las que, en primer lugar, son abstraídos artificialmente aquellos elementos que en sí no tienen ninguna existencia independiente.

Cuanto más carácter de totalidad recibieron aquellos elementos para nuestra contemplación —lo que fue posible siempre por absolutización y aprovechamiento de las dependencias comprensibles que para ello se originaron—, tanto más próximos estuvimos ya de las características de aquellos elementos —a los que, primeramente, nos referíamos como más estáticos—, de la contemplación de los tipos del espíritu, que son considerados dinámicamente, como *fuerzas movidas y motoras*. La esfera del espíritu nos aproximó más a la actitud entusiástica y a la imagen filosófica del mundo. Este camino hacia el tipo del espíritu ha de estar próximo en todo lugar, porque los elementos característicos mismos son solamente emanaciones de estos tipos del espíritu. En lugar de elevar aquellos elementos aislados para la comprensión de los tipos del espíritu, como antes hacíamos por separado, ahora intentamos, a la inversa, traer directamente a nuestro campo de visión los tipos del

espíritu y seguir sus manifestaciones en actitudes e imágenes del mundo.

Aunque los tipos del espíritu no son algo simple, claro y elemental, sino totalidades —o más bien precisamente por ello—, nos son dados intuitivamente. Los vemos intuitivamente, intentamos ampliar esta intuición, profundizarla y analizarla. Extrínsecamente los tipos del espíritu se dejan desarrollar, por ejemplo, en las parejas de opuestos y por permutación de los elementos presupuestos. Pero elaboramos conocimiento psicológico, sólo cuando los tipos del espíritu que, en cuanto tales —en cierto modo sustancialmente— han llegado a ser para nosotros intuitivamente visibles, son traídos a forma racional; cuando aprehendidos desde dentro y de este modo son construidos por intuición y no por el esquema mecánico. Pero si deben estar ahí para el conocimiento, en tal caso la construcción ha de ser realizada también por intuición. La intuición es condición, la construcción el rendimiento específico de la labor de conocimiento psicológico.

Realmente, en el curso del tiempo se han visto, intuitivamente, desmembrados y construidos una gran serie de tipos del espíritu. Afluyen a nosotros una gran cantidad de palabras y conceptos: Pesimismo, individualismo, racionalismo, escepticismo, etc., que parecen afectar a los tipos del espíritu. Buscamos estos con la finalidad de fijar en fórmulas concisas lo que hasta aquí hemos visto; de ordenar los tipos y, en la medida en que lo logremos, expresarlos en coherencia sistemática. En esta tarea, nos guían algunos *puntos de vista generales*, que se convierten para nosotros en vehículo de la construcción y de la sistemática, cuando tendemos, partiendo de la intuición, a la fijación conceptual. Para desarrollar estos puntos de vista, hemos de empezar nuestra exposición desde muy lejos.

1. *VALORACIONES Y CUADROS DE VALORES*

Las actitudes son posibilidades formales; para que estas puedan ser fijadas, cumplidas concretamente y orientadas a metas par-

ticulares se precisan las fuerzas. Las imágenes del mundo son meras esferas objetivas, en cierto modo imágenes reflejadas muertas, cuando no se han hecho propias, es decir, si no se han producido por el sujeto; para ello se precisa de nuevo de las fuerzas que, en la experiencia agitada, determinan la elección y la dirección.

Expresado de una forma muy general, estas fuerzas están objetivadas en *valoraciones*. Cualquiera podría ser capaz formalmente de todas las actitudes, de conocer todas las imágenes del mundo; no viviría si estos elementos no fueran los medios en los que algo totalmente determinado llegara a ser importante para él. Debe tratarse de algo, algo debe valer la pena. En general, no todas las actitudes están ahí, sino que las experimentamos solamente en lo singular totalmente individual que es para el hombre definitivamente importante, el contenido de su vida individual. En las valoraciones, que son las fuerzas de la vida, está dado algo último. Por qué todo hombre debe valorar, es algo que no puede fundamentarse en modo alguno, por ejemplo, de una forma objetiva. El hombre lo hace mientras vive; puede explicarse sus valoraciones, formulárselas, objetivarlas, pero antes tienen que estar ahí y ser experimentadas.

Las valoraciones las experimentamos sólo en lo concreto, individual. Pero también las actitudes e imágenes del mundo están ahí solamente de un modo activo. Pero de la misma manera que podemos describir y conocer en general las actitudes e imágenes del mundo desligadas de lo subjetivo, de lo individual, así también podemos ahora desarrollar, en general, a partir de las valoraciones concretas *valores* existentes objetivamente. Así como hay muchas imágenes del mundo, así también hay muchos valores y jerarquías de valores; y el hombre puede contemplativamente representarse estos valores, sin apropiárselos. La fuerza de la apropiación queda para la valoración individual concreta que ahora hace existentes, primeramente de una forma viva para el sujeto, no sólo las series de valores puramente objetivas, sino también las actitudes e imágenes del mundo.

Puesto que hay infinidad de valores y puesto que estos no pueden ser realizados en cualquier tiempo, los valores llegan a entrar en *colisión* unos con otros. El hombre ha de elegir. Elige en virtud

de preferencias. La lucha de los valores no siempre es para él, incluso raras veces lo es, igual a una lucha. Más bien, el hombre, cuando se objetivizan las decisiones de las luchas concretas existenciales, ordena los valores según su rango. Se originan ***órdenes de distribución de los valores*** (jerarquías de valores los llama Nietzsche).

El acento de valor que para nosotros va adherido más o menos a todas las cosas, toma múltiples formas según el órgano al que se vuelve: Los valores se vuelven al mero *sentimiento*; éste reacciona con simpatías y antipatías; el estado anímico es pasivo, ambiental, todo el modo de ser es equitativo y sin responsabilidad; el ánimo es moviente, pero no imprime carácter al alma como totalidad; fluyente, capaz de unificar múltiples cosas, de dejar existir simultáneamente, sin notarlo, contradicciones. Los valores se vuelven además a la *inteligencia crítica,* en tanto que estos sentimientos pueden objetivarse y en tanto que ahora objetos, hombres, valores, acciones, efectos con acentos de valor pueden ser pasados por alto por parte del espectador. Son ejemplos la ética meramente contemplativa, que enjuicia a otros, y la posterior autocrítica pasiva. Los valores se vuelven finalmente a la *voluntad*. Ésta deja que tomen expresiones las reacciones del entendimiento, se sirve del medium de la reflexión y de las posibles apreciaciones, pero lo decisivo es para ella que lleguen a realizarse en ella las valoraciones, en tanto que son activas. Aspira de hecho a algo como bien, no se da por satisfecha con la simpatía o el deseo. Elige donde el entendimiento puede probar todo. Deja penetrar la existencia con el valor elegido. Es, por esto, el valor propiamente sustancial, el más auténtico, porque sólo ella lleva a la experiencia de los valores de la realidad y deja que esta experiencia sea criterio para ella en lugar de una imagen ideal puramente intelectual o en lugar de movimientos sentimentales irreales. Sólo ella se siente consciente de responsabilidad. Aquí viven las valoraciones, aquí son creadas, y aquí actúan con carácter retroactivo, imprimiendo carácter, sobre el actuante.

Si buscamos qué es lo que importa al hombre, nos encontramos, primeramente, con una serie ilimitada de valores; salud, poder, gloria, fortuna, goce, ciencia, valentía, deporte, trabajo, coleccionar coleópteros, jugar al ajedrez y así podíamos seguir arbitrariamente. Y si comparamos a los hombres, vemos de qué modo tan diferente se prefiere por el individuo, y cuán a menudo el individuo tiene por lo importante y por lo verdadero lo que es importante y

verdadero para él. Una variedad infinita de valores, es decir, con acentos de valor de objetos no tenidos en cuenta, existe en jerarquías totalmente diferentes.

La tarea del contemplador consistía, primeramente, en ordenar los valores, después en ver en que jerarquías pueden existir para los hombres. Ambas tareas no están resueltas de un modo unívoco y completo, ni tampoco son solubles. Hay ciertos esquemas que, en cuanto esquemas, cada uno por sí son naturalmente perfectos, pero todos siguen siendo más o menos extrínsecos, descansan en diferentes puntos de vista, y de ellos ninguno por sí puede reclamar la preferencia.

El interés propio no tiene un esquema de todos los posibles valores —esto a lo sumo puede ser terminológicamente decisivo y provechoso—, sino la *jerarquía de los valores*. En cada elección, en cada vida se establece de hecho una jerarquía. Si esta jerarquía que, conforme al sentido, existía en la vida, es *formulada objetivamente* y, además, se exige para ella —que quizá estaba indicada solamente para el caso viviente concreto— validez general, entonces se originan las "*doctrinas de vida*" que, en contraposición a las meras "imágenes del mundo, hay que ver como un elemento capital de las concepciones filosóficas del mundo eficaces. Estas doctrinas de vida culminan en la exposición de un *bien supremo* (τέλος, summum bonum)".

Como ejemplo hagamos una exposición simultánea comparativa de un número de tales jerarquías de valores o doctrinas de vida:

Las cuatro virtudes cardinales, que desde la antigüedad se repiten continuamente, fueron expuestas primeramente por Platón. Las imaginó como partes del alma; el pensar (νοῦς), lo animoso (θυμοειδές) y lo que desea (ἐπιθυμητικόν). A ellos corresponden las tres virtudes de la sabiduría (σοφία), del valor (ἀνδρεία) y de la templanza (σωφροσύνη). La sucesión es al mismo tiempo jerarquía, pues el pensar debe dominar, es lo ἡγεμονικόν. Además de estas tres existe para Platón todavía otra virtud; la justicia (δικαιοσύνη). Ésta no corresponde a una parte especial del alma, sino significa que cada parte en su lugar debe tener su razón: todo tiene su lugar, nada es sometido ni eliminado absolutamente, aunque sea dominado también en la jerarquía de los valores. Y esta justicia llega a ser para él la cumbre en la jerarquía. Cómo este elemento formal de la medida, del

orden ocupa la cumbre en la jerarquía de valor de Platón, lo muestra el cuadro de bienes que da en el "Filebo" (cuadro que en lo particular no concuerda con las cuatro virtudes del "estado", pero sí en cuanto al sentido total). En su lugar todo tiene su razón, también los *puros placeres,* aunque también dentro de la jerarquía se encuentran en la parte más baja; sobre ellos están los "*conocimientos,* las *artes,* las *verdaderas representaciones*" es decir, todo lo que en el saber es empírico, aprendido; la masa del saber técnico; luego sigue "*razón e inteligencia*", el conocimiento filosófico; después lo "*proporcionado y bello y perfecto y suficiente*"; y en la parte superior "*La medida y lo comedido*" y lo oportuno. De todos los valores materiales ocupa el lugar más elevado la comprensión filosófica. la visión de las ideas. Esta comprensión filosófica debe imperar también en el estado; pero los filósofos —así se dice en la utopía de *Platón*— ejercen este dominio sólo por deber, contra su voluntad; su interés propio está, por encima de todo lo humano y de este mundo, en el conocimiento de la verdad, en la sabiduría. Y sobre todos los valores está, por último, aún el formal de la justicia, que da a todas su puesto, que modera todo, que no destruye nada, todo lo ordena y nada elimina.

Las cuatro virtudes cardinales vuelven a aparecer en Cicerón, y hasta casi las mismas palabras; sabiduría (sapientia), valor (fortitudo), templanza (temperantia), justicia (justitia). Pero vemos que a otra jerarquía va unida también un tipo totalmente distinto de valores y un modo distinto de deducción de los posibles valores. Para él lo supremo es la *actividad dentro del estado,* el conocimiento de la verdad tiene menos valor, debe ser cuidada solamente, cuando no es posible ninguna otra actividad, y en la poesía. La moderación en los deseos (la σωφροσύνη de Platón) y la justicia, que en Platón también se transforman fácilmente una en otra, en Cicerón han desplazado totalmente su sentido; la moderación se ha convertido en "decorum", en aquello que conviene al romano distinguido, y la justicia es para Cicerón sólo visible en la actividad dentro de la sociedad humana. El sentido universal, humano, se ha perdido y ha venido a primer plano un sentido clasista, nacional y político.

El *mundo cristiano* conserva las cuatro virtudes cardinales y desplaza de nuevo su sentido y su jerarquía. Lo supremo es la sabiduría (σοφία), sin embargo, esta sabiduría no es ya el conocimiento dialéctico de las ideas, sino el conocimiento intuitivo de Dios que conduce a las tres virtudes cristianas fe, caridad y esperanza, que se añaden a aquellas cuatro virtudes filosóficas. El conocimiento de Dios es, al mismo tiempo, amor de Dios; sus características coinciden en muchos aspectos con las características de los estados místicos. Éste está condicionado por la gracia y, a la vez, es

comprensivo, no es libre, es eclesiástico. Si por la alta valoración de la sabiduría aparece una semejanza con Platón frente a Cicerón, sin embargo falta precisamente —en contraposición a Platón— la suprema valoración de medida y orden en todo para conformación del microcosmos humano; en lugar de esta amplitud y libertad platónicas se abre paso un estrechamiento hacia el más allá; en lugar de la clasificación de todo, el sometimiento y la eliminación de instintos y cosas de este mundo.

Extremo es el cambio en la valoración del conocimiento. Para Platón es lo supremo. Conocer es autofinalidad, la contemplación es la meta de la existencia humana, que en ella se libera ya en esta vida de las ataduras de lo sensible. El hombre quiere conocer, y el mundo quiere ser conocido, éste parece ser el sentido de la existencia; así, Aristóteles y otros filósofos posteriores han colocado al pensar filosófico en la cumbre de la pirámide de valores. Pero en Cicerón todo conocimiento que no llegue a ser acción es infructuoso. En los cristianos el conocimiento es solamente una expresión distinta para ver a Dios y el movimiento racional en dependencia de la teología.

Este ejemplo del cambio de las cuatro virtudes cardinales, que en lo que se refiere al nombre permanecen siendo las mismas, muestran cuán poco unívocas y determinadas son las jerarquías de valores, cómo con la jerarquía transformada también parece desplazarse el sentido mismo, y cómo tales jerarquías, en la medida en que fundamentan inevitablemente un esquema de posibles valores, son capaces de incorporar una gran cantidad de valores sólo artificialmente, sólo a posteriori, porque sólo pueden ser vistos desde uno o unos pocos puntos de vista. No hay un número de valores que se dejen ordenar y que, por permutación, den por resultado diferentes jerarquías. Las reglas de la vida son fórmulas rígidas de valoraciones vivas que existieron una vez y que reaparecen siempre de forma parecida. Pero no son exhaustivas, y nuevas valoraciones vivas no precisan ser, por ejemplo, cambios de antiguas jerarquías, sino que pueden producir un sentido totalmente distinto, otro nivel; de modo que la comparación con otras jerarquías no es transparente ni unívoca. Así aconteció con las cuatro virtudes cardinales; el nombre permaneció, pero la jerarquía no es que empiece una simple alteración, sino que se impusieron valores total-

mente distintos, y otros se ignoraron: Así, Cicerón introdujo el término *decorum*, el cristianismo la visión de Dios y lo que ello lleva consigo, y ambos abandonaron el sentido propio de la medida platónica, y de la justicia platónica (así como Aristóteles había colocado ya la medida como medio entre dos extremos).

Hay, pues, *jerarquías* totalmente distintas, cuando se presuponen otros esquemas de valor. En ellos se encontrarán puntos de contacto con los descritos a la sazón, pero, después, también otros puntos de vista totalmente distintos. Vamos a enumerarlos solamente: *Aristóteles* expuso la serie, que lleva hacia delante, del ποιεῖν, πράττειν, θεωρεῖν, es decir, aproximadamente: El hombre de estado, que actúa, en valor hay que preferirlo al artista; el filósofo a aquél. Nietzsche expuso una vez la siguiente serie: Ciencia, arte, vida y, por lo tanto, colocó la ciencia en el grado más bajo. O distingue como serie ascendente de valor: tú sabes, yo quiero, yo soy. Kierkegaard fundamenta como serie de valor los estadios que él llama lo estético, lo ético y lo religioso, de los cuales el siguiente toma consigo al anterior.

Frente a todas las jerarquías de valor es posible la pregunta: ¿Ha de haber, pues, jerarquía bajo cualquier circunstancia? Es cierto que no puede pensarse una existencia sin valores, pero ¿precisan éstos ser ordenados y diferentes en rango? Al preguntar esto se origina la oposición más profunda en todo comportamiento ante los valores. En un caso límite no se experimenta una *colisión de valores*. Todo es experimentado y gozado como viene. El valor es *aislado* siempre. Impera la actitud estética. La conducta es en su totalidad pasiva, más ambiental. En otro caso límite lo que importa es la *coherencia*. La vida camina aquí hacia la totalidad. Un aislamiento del valor individual se hace imposible por la pregunta que compara esta experiencia y este actuar con otros. En la vida debe producirse uniformidad, el hombre no desea vivir en contradicción consigo mismo. En aquel primer caso no hay jerarquías de tipo vinculador; si de hecho en una situación real le damos la preferencia, en el próximo caso la jerarquía sin principio será precisamente la inversa, y no se percibirá contradicción consigo mismo. Pero en este segundo caso viviremos progresivamente la lu-

cha de los valores que, inevitablemente, entran en colisión unos con otros. Aun cuando para la mera contemplación "sub specie aeternitatis" existe un sistema de valor armónico, en la vida la elección y la decisión son siempre necesarias.

Esta decisión, en una oposición típica, puede tomar dos formas; en un caso límite, el "o esto - o lo otro" lleva a la *exclusión de esferas completas de valor*; se somete, se niega. En uno u otro lugar impera la renuncia en sentido propio. En otro caso límite, dirige la idea de un *orden jerárquico*; lo que es destruido en caso de colisión, no debe ser destruido absolutamente en la medida en que esto es posible. Todo debe conservar su lugar, cada instinto ha de recibir satisfacción de cualquier forma bajo disciplina y medida. Es cierto que en el caso particular concreto la colisión conduce a destrucciones, pero en suma se intentará conservar. Reina la disciplina y la elección decisiva en el caso particular, cuando la elección es indispensable; pero en ningún lado reina la ascesis. En el primer caso se da un mal absoluto, el camino es estrecho y absoluto; en el segundo caso no se da nada definitivamente malo, el camino es abierto, libre y humano. En las grandes figuras griegas y cristianas son manifiestos ambos tipos. Ambos admiten degeneraciones características, de una parte hacia el esteticismo, de otra hacia el fanatismo estúpido.

En la historia del pensamiento filosófico la cuestión de cuál sea el *supremo bien* juega un gran papel. Los filósofos creyeron continuamente poder llegar a una inteligencia de ésta por reflexión y también a poder explicarla. Esta reflexión presupone que haya un supremo bien y, a fin de cuentas se trata siempre —en tanto que no es palabrería vana solamente de objetivización y doctrina de lo que es vivido, de lo que puede ser experimentado de una forma viviente, simplemente sabido y considerado en contemplación. Este objetivizar puede referirse o a la vida de un pueblo, de un círculo cultural y expresar, así, lo que cada individuo vive más o menos, de modo que cada uno se reencuentra en él; o puede ser la posición nueva, creadora de valores por una vida personal, individual en la que un hombre aparece como filósofo profético y creador de valores. Entre estos dos casos límite se encuentran la

mayoría de las figuras filosóficas históricamente eficaces, si bien, la mayor parte de las veces, más cerca del primer caso límite. La reflexión que no puede, por lo tanto, instituir ni crear por sí misma valores, es, sin embargo, el médium, sólo en el cual se hacen manifiestos los valores. Agudizar la reflexión hasta el máximo, hace en primer lugar sensible para la diferenciación de los valores y crea, en primer lugar, los mundos objetivos a vista de los cuales se hacen posibles las valoraciones. Si también cada valoración y cada preferencia de valores, cada decisión es irracional, entonces esto irracional está ahí, sólo cuando lo racional ha obtenido el mayor despliegue posible. Lo racional da las condiciones previas por las que se plantea, primeramente, la pregunta a los instintos vivientes y a la elección del corazón, que en sí nada son. En todo caso es inútil, con una pretensión a evidencia general, querer erigir una jerarquía de valor como absolutamente definitiva, toda vez que cualquier jerarquía, así fijada, robaría la posibilidad de experimentar de una forma viva nuevas relaciones de valor [1]. Para nosotros, que en este libro sólo queremos contemplar lo esencial, está en primer término la variedad de las posibles jerarquías de valores. El contemplador desea solamente ver, no decidir. Desea solamente afinar en lo posible las diferenciaciones, aprehender las posibilidades y la problemática; las valoraciones y preferencias por ello provocadas, que siempre siguen siendo ambiguas, las deja a la vida concreta y a aquellos hombres que se abren paso enseñando como profetas.

Muchas cosas se han presentado como el *supremo bien*: la felicidad, el placer, la tranquilidad del alma, la medida, la virtud, lo que es conforme a la naturaleza, lo útil, la visión de Dios, el contemplar (θεωρεῖν), el actuar y crear, el sistema de los bienes de cultura, etc. La mayoría de estas doctrinas tienen algo en común:

[1] Así como para el reconocimiento de la validez de las verdades lógicas, el presupuesto es que se reconozca la evidencia teórica en general, así también, para una doctrina de vida que afirma siempre una jerarquía de valor, no basta afirmar en general la existencia de una evidencia del preferir los valores entre sí, sino que, para cada doctrina de vida, se precisa la existencia como presupuesto para el reconocimiento de su jerarquía de valor *específica*.

1. Son más o menos *formales*. Lo que ha de ser preferido en concreto, sigue quedando reservado a una nueva decisión; qué es lo universal, lo formal, sigue siendo siempre impreciso y admite diversas interpretaciones para el caso concreto.

2. Si en cuanto doctrinas los hombres vivientes las edifican sistemáticamente y las fundamentan fácticamente para su hacer, son *callejones sin salida* desde el punto de vista de la vida. Pues conocen definitivamente, que es de lo que se trata; ponen trabas a la experiencia y responsabilidad en favor de algo objetivo, justificante. Se refieren a la totalidad. Pero sólo se puede desear el individuo, el todo no se puede desear, pues somos seres finitos y no Dios. El supremo bien, expresado en un sistema de fórmulas, fija la vida y la deja petrificarse[2]. La "vida" no es precisamente como supremo bien, sino que es siempre *proceso* y algo que no puede ser apetecido acabado en cuanto todo, ni tampoco ser conocido como totalidad, sino que es deseado en él y, ciertamente, de un modo que el telos último sigue siendo oscuro, idea. La doctrina del bien supremo, la menos peligrosa para la vida, es, por ello, la más puramente formal. De aquí que la ética kantiana, en la medida en que es entendida en este sentido, es la más activa en los efectos. *Kant* no se deja colocar en aquella serie de doctrinas de un bien supremo.

3. El bien supremo puede tener un *viso ambigüo* entre un *objeto del querer y del contemplar lleno de placer*. Si el bien supremo fuera consumado, no sería necesaria ya la voluntad. Así, lle-

[2] Como ejemplo sirva la doctrina de que la felicidad es el bien supremo: ahora no se preguntará ya, al punto, qué es felicidad, sino que se dan los medios en una doctrina de sabiduría. Debemos moderarnos, debemos ponderar lo que es la felicidad suprema, es decir, preferir lo duradero a lo pasajero, lo más fuerte a lo más débil. Dado que la felicidad tiene siempre en la realidad, como reverso posible, también la infelicidad y el displacer, lo mejor es a fin de cuentas reducir las necesidades: cuantas menos necesidades, tanto más felices. En una palabra, es una doctrina renunciar al entusiasmo, afirmar la mera existencia, e interrumpir la vida como proceso; todo debe permanecer como es, etc.

ga al mundo el supremo bien, en tanto que lo contemplamos como valor; y lo que, en particular, es objeto volitivo, se convierte a su vez en sentido del acontecer del mundo. Aquí se da, pues, una actitud contrapuesta que hemos de caracterizar:

a) El hombre ve el mundo como una evolución. *En el acontecer mismo hay dirección, Telos.* El hombre tiene confianza en la naturaleza de las cosas y en el decurso del mundo. El individuo tiene su "determinación", su "misión". Se actúa, pero sabemos de dónde y adónde va necesariamente la evolución conforme a la determinación. Tenemos paz en la certeza de que el estadio actual es necesario, cumplidor de su determinación. La afirmación de los estados presentes es tan posible como una vida en los estados futuros anticipados, que acontecerán ciertamente. Se tiene fe en la existencia, aunque aún no se esté en ella, se cree en la buena naturaleza humana y uno no se deja desconcertar por nada.

b) El hombre de índole contrapuesta siente: *me afecta a mí.* La evolución de la existencia no está predeterminada de una forma simple, no es segura y no conocemos una meta final. Lo que importa a cada individuo, y también a mí, es cómo será el devenir del mundo. La evolución del mundo no es necesaria, sino un proceso problemático y, por ello, peligroso. No hay solamente inhibiciones, retrocesos dentro de una línea, en último término, segura, sino que la dirección misma ha de ser determinada por nosotros. Cuando este hombre no ve tampoco una meta última en lo objetivo, sin embargo, si tiene el imperativo de su vida: bajo el más amplio horizonte de su saber y de su experimentar real, actuar y vivir para él, concretamente, metas visibles y valiosas, sabiendo muy bien que esto no son las metas en general, sino una tendencia y algo limitado, más allá de lo cual no puede ver. Él no se encierra en la cápsula de una determinada jerarquía de valores ni en una doctrina de evolución necesaria del mundo, a fin de cuentas, bueno. Puede, según su conciencia psicológica, irse a pique con todo su Telos. Lo que importa es que él se informe con toda su fuerza, pues no puede calcular que acontece por sí mismo, aunque no haga nada y que él es lo más pequeño. No conoce ningún bien supremo como algo definitivo, sino que la vida tiene que mostrarle primero y vol-

verle a mostrar lo que él quiere y lo que él puede. El "bien supremo", reconocido, lo anticiparía para él la vida. Tampoco conoce la "determinación" y "misión" de un hombre. Si oye estos conceptos, le parecen palabras grandiosas o para los intereses de aquellos que las precisan, o para acoplarlas a una imagen evolutiva del mundo especulativa que, el que necesita tales términos, tiene por objetiva y definitiva. Lo que es "determinación" sólo yo puedo elegirlo y quererlo como un Telos objetivamente siempre finito; puedo tenerlo, además, como contenido de fe, pero sólo, muy a la ligera, utilizarlo para coaccionar a otros. Este hombre no tiene tanta confianza en el decurso del mundo, en cómo caminará por sí mismo, sino en la voluntad del hombre que conforma al mundo, ciertamente con metas siempre concretas, con ideas y utopías oscilantes, pero, a fin de cuentas, sin previsión del futuro posterior, de la meta final. Vive y hace su parte, que él ve, pero no sabe que con la existencia no es más que esto; que petrifica, cuando alguien, supuestamente, tiene un conocimiento de ella y la realiza directamente.

2. *LAS SITUACIONES LÍMITE*

En las colisiones de valor que fuerzan al hombre a destruir también valores pese a toda afirmación de ellos, está dado solamente un caso de los muchos que hacen que la existencia aparezca para los hombres tanto como un proceso de creación del mundo como un proceso de destrucción del mundo. Esta destrucción del mundo y este obstáculo a la formación de valores la experimentamos en situaciones individuales concretas infinitamente múltiples. Éstas aparecen, primeramente, al individuo no como absolutamente necesarias, podría ser también de otro modo. Por mucho que esto también *esté en correspondencia* con el hombre que obra, sin embargo éste está, por encima de todas las situaciones individuales, en ciertas situaciones decisivas, esenciales que están vinculadas con la existencia humana como tal, que están dadas inevitablemente con la existencia finita; y más allá de las cuales no alcanza su mirada, en tanto que la mirada está dirigida a lo objetivo en la disociación

sujeto-objeto. Estas situaciones que las sentimos, experimentamos y pensamos siempre en los límites de nuestra existencia, las llamamos por ello "situaciones límite". Es común a ellas que —siempre en el mundo disociado sujeto-objeto, en el mundo objetivo— no exista *nada fijo,* nada absoluto indudable, ningún apoyo que mantenga firme toda experiencia y todo pensamiento. Todo fluye, está en el movimiento sin descanso del llegar a ser problema, todo es relativo, finito, escindido en oposiciones, nunca el todo, lo absoluto, lo esencial.

Estas situaciones límite como tales son insoportables para la vida, de aquí que no entren con absoluta claridad casi nunca en nuestra experiencia viviente, sino que de hecho tenemos casi siempre un apoyo a la vista de las situaciones límite. Sin él cesaría la vida. El hombre raras veces se encuentra de hecho desesperado. Encuentra un apoyo, antes de que pueda desesperarse; no todo hombre vive en situaciones límite, esto les ocurre a los menos. Nosotros preguntamos qué es lo que condiciona para que no lleguen a ellas o para que salgan de ellas. Con ello, tocamos el centro de los tipos del espíritu. Qué asidero tiene el hombre, cómo lo tiene, busca, encuentra y conserva es la expresión característica de las fuerzas vivas en él. Si preguntamos acerca de los tipos del espíritu, preguntamos *dónde tiene el hombre su apoyo.*

Antes de que describamos más exactamente las situaciones límite, caractericemos otra vez con otras palabras la situación total. El hombre vive esencialmente en la forma de la disociación sujeto-objeto y en ésta nunca en un estado de reposo, sino siempre en un tender hacia cualesquiera metas, fines, valores, bienes. No queremos decir con ello fines claramente pensados de una forma exclusivamente racional, sino toda actitud ante un bien, toda dirección del tender que para el viviente quizá no es consciente en modo alguno de una forma racionalmente clara. La plenitud de los valores se ordena para el hombre más o menos en series jerárquicas, en valores que son meros medios para otros valores o que son más insignificantes que otros valores. Y una vez que ha comenzado tal relativización, la diferenciación entre valores relativos y absolutos lleva a una duda del carácter absoluto de todo valor concreto. Para

el querer saber y tanto más para el obrar surge la pregunta: ¿Qué debo yo hacer para servir al supremo valor que es lo que importa propiamente para la totalidad del hombre y de su vida? La pregunta del *fin último* (del "telos" absoluto) está ahí, y como el hombre forma también series de valores, viene a parar siempre a un límite más allá del cual la serie puede proseguir todavía.

Frente a la aspiración a los valores sigue poniéndose en todas partes una resistencia. Estas resistencias en muchos aspectos, son vividas y concebidas como casuales, evitables, superables; como tales son de carácter finito y no constituyen límites. Las resistencias representan ciertamente desgracia y sufrimiento para el hombre, pero mientras continúa imperando la consecución de valores, están subordinadas y son impedimentos solamente relativos. Pero la experiencia del mundo muestra al hombre, también aquí, una serie hacia lo absoluto: Como él llega a tomar conciencia del dominio de los valores y de su realización, tan pronto como quiere cerciorarse de la totalidad, encuentra *todo lo alcanzado y alcanzable enterrado en las resistencias y en las destrucciones del curso del mundo.* La experiencia muestra que en el límite parece encontrarse siempre el acaso absoluto, la muerte, la culpa. En las condiciones de la formación del valor nada está garantizado y nada es necesario para su mirada, sino que lo último es el acaso y a toda existencia de los valores sigue, para su mirada empírica, la destrucción total

La situación externa así es de cambiante y tan irregularmente afecta a los diferentes hombres es para todos de *doble filo*, fomenta e inhibe, es inevitablemente limitadora, destructora, de poca confianza, insegura. Cuanto más profundo conocimiento y determinación alcanza, tanto más clara llega a ser de una forma totalmente general —lo que en cada caso viven y experimentan infinidad de hombres para olvidarlo rápidamente de nuevo la conciencia de la *estructura antinómica* del mundo: a todo lo querido se enlaza (en el mundo objetivo) en la realización fáctica un no querido; a todo querer se enlaza (en el mundo subjetivo) un no querer, un querer contrario; nosotros mismos y el mundo estamos antinómicamente separados. Esto se pone de manifiesto en la miseria inevitable y en lo esencial inalterable de la situación objeti-

va del mundo —de cualquier tipo que sea— y en la —por su forma tan diferente conciencia de la fragilidad, del vicio—, depravación, falta de valor, envilecimiento.

En lo racional, la destrucción significa la *contradicción*. Donde en lo racional encontramos algo que se contradice, en ese punto tiene que ser falso; y cuando en lo racional descubrimos a fin de cuentas contradicciones, lo vivimos como una destrucción del saber. Puesto que todo lo objetivo puede ser conformado racionalmente, todos los procesos de destrucción, todos los estados de oposición pueden ser pensados como contradicciones: La muerte es la contradicción de la vida, el acaso la contradicción de la necesidad y del sentido, etc. Tales contradicciones —y esto es la fórmula más general de todas las situaciones límite— las ve el hombre en todas partes, cuando sobrepasa la situación finita para verla en el todo. El hombre, en tanto que lo mueven fuerzas de concepción del mundo, jamás puede quedarse parado en lo finito concreto, porque todo lo concreto tiene a su vez carácter finito e infinito. Aunque se trate también de algo esencial para él viene a dar siempre en caminos que le llevan hacia el infinito o hacia el todo. Es cierto que él, a la vista de lo infinito, apartándose en la vivencia mística, puede encontrar temporalmente una satisfacción y sosiego limitados. Pero si permanece despierto, si permanece en la disociación sujeto-objeto, entonces toda infinitud le lleva hasta los abismos de las contradicciones, que toman el nombre de antinomias. Cuando el hombre —ya sea en el pensamiento, ya sea en la autoexperiencia, autoconformación, ya sea en el actuar y crear— sobrepasando las contradicciones, pretende llegar a soluciones, alcanza solamente una resolución de las contradicciones propiamente superficiales, que no eran tales; pero, precisamente a la vista de las infinitudes, precisamente en los límites, asequibles siempre para él, profundiza en los opuestos hasta convertirlos en *antinomias*, es decir, en incompatibilidades que tienen que aparecerle definitivas, esenciales para la existencia en la disociación sujeto-objeto. Las incompatibilidades del pensar, los conflictos del obrar no encuentran su solución dentro de la disociación sujeto-objeto a la vista de la infinitud, sino una terrible acentuación; pues de la cons-

telación primeramente casual de los conflictos que se originan, los deberes se convierten inevitablemente en culpabilidad; de la racionalidad más intensa surge el pathos de un pensar que se destruye a sí mismo, etc.

Si queremos hacer el intento de caracterizar ahora más exactamente las situaciones límite, aparecerá conveniente la siguiente ojeada; lo esencial es, en primer lugar, la "*estructura antinómica*" de la existencia; si ésta es un límite de la imagen del mundo objetiva, en tal caso, corresponde a ella, subjetivamente, el *sufrimiento* vinculado a toda vida. Las situaciones límite especiales de la *lucha*, la *muerte*, el *acaso*, la *culpa* son solamente casos aislados de esto que es en general y, por ello, son más concretas y, en realidad, las más impresionantes. Ahora proseguiremos nuestra contemplación en este orden que para la concepción de la psicología de los tipos del espíritu es sólo presupuesto, aún no la psicología misma.

1. LA ESTRUCTURA ANTINÓMICA

Conceptos de oposiciones: Hay muchos conceptos de oposiciones. Frente a la oposición *lógica* (por ejemplo, del juicio afirmativo y negativo) está la oposición *real* (por ejemplo atracción y repulsa, vida y muerte). Distinta a ambas es la *oposición de valores* (por ejemplo útil y perjudicial). El tipo de la oposición lógica es la contradicción. La oposición real aparece, en primer lugar, como mera *diversidad* (por ejemplo azul y verde) a diferencia de la igualdad; en segundo lugar como *polaridad* (por ejemplo caliente-frío, oscuro-claro); entre los dos polos, las oposiciones máximas, discurre una serie de cruces, que pueden concebirse como escalonados gradualmente; en tercer lugar, como *antagonismo* de fuerzas contrapuestas que se inhiben, anulan, substraen, se unen a otras fuerzas (por ejemplo electricidad positiva y negativa, paralelogramo de fuerzas, instintos que se combaten).

Concepto de la antinomia: No todas estas oposiciones son antinomias, pero todas pueden llegar a serlo, si las colocamos bajo el punto de vista de lo *absoluto* y del *valor*. Son antinomias aque-

llas contradicciones lógicas que son irresolubles, que están en el límite del conocer y del pensar; que pueden ser concebidas pero no como error, falta, mal entendido; que no pueden ser apartadas como meramente fenoménicas. Las contradicciones siguen siendo antinomias en el límite de nuestro conocimiento a la vista de las infinitudes. Por ello, los conceptos de infinitud, límite y antinomia son de la misma categoría. Las oposiciones reales son antinomias, cuando son concebidas como algo último que, desde el punto de vista del valorar, aparece como esencial y problemático; y cuando la existencia se aprehende como dividida en oposiciones en lo último, de modo que toda existencia individual existe solamente en el caso de que coincidan estas fuerzas o fenómenos opuestos.

Tipos de antinomias: El hombre actual —que piensa, siente y obra— está, en cierto modo, entre dos mundos: delante de él, el reino de lo objetivo; detrás de él, las fuerzas y disposición natural del sujeto. Su situación está determinada desde ambos lados, delante de él el objeto; detras de él el sujeto; ambos infinitos, ambos inagotables e impenetrables. Por ambos lados se dan antinomias decisivas. Pongamos de manifiesto estas antinomias, primeramente, de parte del objeto, después desde el plano del sujeto.

I. Las antinomias desde el plano del objeto

Éstas existen o para el pensar y conocer o para el obrar (teórica y prácticamente).

1. *Las antinomias para el pensar y el conocer*

En todo lugar donde el conocer va dirigido al todo, a lo último, a lo incondicionado, se originan —así lo indicó *Kant*— antinomias como ilusiones naturales, inevitables de la razón. Un ejemplo drástico es el espacio: cuando contemplamos el cielo estrellado, creemos estar viendo de una forma inmediata la infinitud. Pero se tra-

ta solamente de una disposición anímica y de una mera intención, pues vemos una zona del cielo limitada, plana, con múltiples puntos brillantes. Pero sabemos de las experiencias y mediciones astronómicas; y del horizonte supremo de lo espacial por ellas alcanzado. Nos enfrentamos conceptualmente con estas realidades, proyectamos todo este saber al cielo estrellado visto inmediatamente, el cual, sólo entonces, gana en perspectiva. Y nos imaginamos, detrás de cada final alcanzado, un espacio posterior; pero observamos que involuntariamente en la realización de nuestro pensar nos representamos continuamente un cosmos limitado. No podemos hacer otra cosa que pensar, detrás de cada final alcanzable, otro espacio posterior y no podemos hacer otra cosa que hablar de la totalidad del mundo, representárnoslo como si tuviéramos la infinitud consumada en totalidad como un todo. No podemos intuir ni pensar el mundo finitamente, y no podemos hacérnoslo objeto como infinito, si es que queremos obrar seriamente, no sólo con expresión de meras palabras. Un espacio infinito si nos metemos muy dentro de él, nos aparece imposible, impensable y tanto más finito. Así puede ocurrir muy bien que alguien a la vista del cielo estrellado y de su infinitud, a la vez corpórea e irrepresentable, venga a parar a un marco de pensamientos y sentimientos que son solamente un caso relativamente sin importancia para las antinomias, tal como ellas forman siempre el límite de nuestro mundo.

Cuando surgen proposiciones contradictorias de las que la oposición de que el mundo espacial es infinito y finito sólo es un ejemplo relativamente simple, entonces el *principio de contradicción* tiene en la cabeza del pensante activo una *triple función posible*: El principio de contradicción puede servir, primeramente, para resaltar todo el conocimiento, el mundo mismo *como vano*: así procede el escepticismo. O, en segundo lugar, puede poner en movimiento el pensar, darle la fuerza del progreso. Pues donde está la contradicción, allí está el acicate, el interés. El escepticismo ha enseñado que el solo pensar sobre ello es un girar en círculo. Por lo tanto, el conocer viviente reacciona, en tanto que avanza conociendo en los individuos concretos, recibiendo estos pasos dentro de lo finito su pathos a partir de aquellos límites. Nunca se alcan-

zará la meta, pero, por medio de las antinomias han llegado a ser vivas las fuerzas del conocer; precisamente a la vista de lo infinito, pero actuantes en lo finito. A estas fuerzas las llamamos desde *Kant* "*ideas*"; así, el mundo espacial en cuanto idea total no lo pensamos objeto, como las cosas particulares; ni finito ni infinito, sino inevitablemente como ambas cosas. Por último, en tercer lugar, el principio de contradicción, que en las ideas que actúan como fuerzas no es consciente, aunque también actúa, puede incluso ser hecho objeto del pensar y desarrollarse en los límites una filosófica *imagen del mundo de las antinomias.* Esto es una superestructura relativamente pobre surgida de la necesidad de una imagen del mundo consciente del supremo horizonte. No excluye que las ideas como fuerzas sigan siendo eficaces. Incluso vacía indica precisamente que para los hombres sólo existe un mundo en el movimiento por las ideas, no en la aprehensión directa de las ideas.

Una investigación, establecimiento y ordenación sistemáticos de las antinomias e ideas sería la tarea del que quisiera desarrollar esta imagen filosófica del mundo. Nosotros vamos a intentar un esbozo breve e incompleto:

Las contradicciones se originan o en el proceso del pensar o están en el objeto, en lo cognoscible, en el mismo mundo objetivo:

a) *Antinomias del pensar* son, por ejemplo, aquellas que, como problemas, están al principio de la evolución de las antiguas filosofías; el devenir y el movimiento, aparentemente dados de un modo inmediato e intuitivamente, enredan, en el caso de que deban ser pensados, en contradicciones de un tipo puramente lógico. El cuerpo que se mueve hemos de pensarlo en un lugar; pero, porque se mueve, tiene que estar al mismo tiempo en un pequeño espacio de tiempo en otro lugar. En el devenir algo es y pues llega a ser otra cosa no es al mismo tiempo. Se compone de ser y no ser, y esto es una contradicción. Los eleatas presentaron estas dificultades en las formas concluyentes de las famosas conclusiones presa. Además no podemos pensar continuidad alguna sin resolverla en discontinuidad. Y toda discontinuidad tratamos de trasladarla a continuidad. Frente al salto está la constancia, y nuestro pensar tiende siempre de uno a otra. Ni en el salto, ni en la constancia se sien-

te definitivamente sastifecho. En todos estos casos la dificultad está unida a que existe una infinitud. Pero en la medida en que nos hacemos conscientes de ésta, todas las otras dificultades se resuelven de hecho.

Todo lo que aquí presentó dificultades antinómicas, nos está dado inmediatamente como todo; vemos inmediatamente movimiento y devenir, continuidad y discontinuidad o constancia y salto. Se trata aquí solamente de dificultades del pensar como quehacer formal, dificultades del método, que metódicamente son resolubles (la infinitud de lo cuantitativo por cálculo infinitesimal). Aquí, el hombre no se encuentra frente a situaciones de tipo seriamente relevante. Aquí no hay desesperación. Estas antinomias han jugado un papel sólo vicariamente, mientras no eran penetradas, como en la filosofía antigua. Son antinomias en tanto que no son directamente resolubles, sino que sólo podemos superarlas indirectamente. La superación, sin embargo, no es de tipo espontáneo, viviente, sino algo que se puede aprender, técnico-metódico. Antes de que fuesen conocidos estos métodos, pudieron tener un carácter simbólico de auténticas antinomias a las que iba dirigida propiamente la intencionalidad.

b) *Antinomias de la realidad* son aquellas que son superadas por medio de ideas. No son resueltas, pues las ideas no son fórmulas que puedan aprenderse y comunicarse, sino fuerzas producidas espontáneamente por cada uno. Las direcciones de estas fuerzas —aquí fuerzas del conocer— podemos llamarlas mundo, materia, energía, vida, alma. Estas palabras no designan objetos dados a nosotros. Son, como dice *Kant*, presentadas solamente al conocimiento y de tal modo que una infinitud está ante una tarea que jamás puede cumplirse. Para nosotros, lo último siguen siendo siempre las antinomias que nos impulsan hacia caminos infinitos. Una relación de la infinitud tendría que resolver las antinomias; esto no lo podemos imaginar ni pensar, en tanto que no ignoremos ninguno de los datos dados realmente a nosotros. De las antinomias de algunas ideas nombremos:

1. *El mundo* es pensado inevitablemente en las antinomias: es infinito y finito, infinitamente divisible y consistente en unidades últimas, necesario conforme a leyes e inconcebiblemente accidental u originándose de actos libres. El mundo como totalidad no es nunca nuestro objeto. Si hablamos del mundo, o es una expresión vacía o una falsa hipóstasis de una infinitud planteada a un todo firme, acabado; o idea, en todo caso nunca cumplida, de un objeto dado. El mundo como totalidad no podemos ni intuirlo ni pensarlo. Conseguimos continuamente aquellas antinomias pero no para descansar en ellas, sino para, sacudidos con violencia por ellas, avanzar con nuevas fuerzas impulsivas conociendo en la realidad concreta.

2. *La vida*, determinada formalmente, es un todo que consiste por sus partes, así como cada parte es sólo posible por el todo; pero de tal modo que partes y relaciones no son finitas como en la máquina, sino infinitas. La vida como complejo de muchas funciones y partes y la vida como una fuerza, una totalidad unitaria, son las categorías que se contradicen, en las que la vida es pensada continuamente de forma inevitable por el cognoscente. En la vida hay otras oposiciones de carácter antinómico: La vida nunca está ahí como totalidad, como ser en reposo, acabado, sino siempre inquieto, disociado en oposiciones. Está unida irremisiblemente con su opuesto la muerte; está dividida en lo masculino y lo femenino. No podemos ser "hombre en general" (el hombre no es una realidad acabada, más bien es también incluso idea), sino solamente como masculinos o femeninos. Nuestra existencia está unida a tales oposiciones como algo absolutamente último.

3. *El alma* es pensada inevitablemente como totalidad o unidad y como complejo de partes (análogamente a la vida); como inteligible y como incomprensible, meramente explicable. Tanto si está dirigido a unidades como a partes, el conocimiento psicológico embrolla; no es posible salir de esta antinomia. La diversidad de sus antinomias toma validez en las ideas del alma, personalidad, unidad de enfermedad, etc.

Todas estas antinomias de la realidad no son contradicciones a partir de las cuales pudieran sacarse conclusiones sobre la irrealidad de la existencia. Son realidades totalmente evidentes en las que nosotros existimos corpóreamente. Su realidad es el límite del conocimiento que es puesto en movimiento por ellas, si bien tampoco llega nunca a la conclusión. Aquí, el hombre está en una situación última, por la que conociendo continuamente viene a parar en la duda, pero, precisamente por ello, obtiene fuerzas ideológicas. Pero si observa antinomias, formuladas de una forma acabada, de cualquier modo como conocimiento, antinomias que aprehenden la cuestión desde su base, esto es precisamente la muerte del conocimiento que sólo puede avanzar concretamente, y en este avanzar en general experimenta, por primera vez, las antinomias. En el llegar a ser pensadas aún no están concebidas.

2. *Las antinomias para el valorar y el obrar*

La situación objetiva es para el hombre muy conmovedora, porque él no solamente conoce la realidad, sino que también valora y para su existencia interviene en ella obrando a partir de valoraciones y fines. Los valores consisten enteramente en oposiciones y falta de valor. A todo valor está unido en una forma totalmente general una falta de valor. Los valores obtienen la forma de un algo objetivo, de un reino especial, como algo que tiene validez en sí, que debe ser cumplido o exigido. Entre este reino de los valores y la realidad existe una tensión: En lugar de que lo que es real también tenga valor y todo valor sea real por el contrario, la realidad es sin consideración alguna a las oposiciones de valor, y el hombre anda por su parte un camino infinito de realización de valores, al menos según su intencionalidad, quedando objetivamente completamente problemático, si en realidad en la sucesión del tiempo se da "progreso" en la realización de valores; o si solamente hay series de realización de valores y de destrucción de valores en los individuos aislados y en períodos de tiempo limitados, aunque también largos.

En esta dirección hacia la realización de valores, el hombre se encuentra, pues, al punto de nuevo frente a antinomias que hay que traer a fórmulas generales: Los valores llegan a ser solamente reales por fuerzas y condiciones que por sí mismas son carentes de valor. Si queremos cualquier valor en la realidad, se ha de tomar en consideración inevitablemente, a causa de las dependencias objetivas, la falta de valores. Todo obrar en orden a los valores tiene consecuencias que no quiso el operante ni puede querer. Ningún obrar tiene de una forma pura y sin consecuencias concomitantes los efectos deseados. Ejemplos de ello serían: Yo quiero amor al prójimo y cultura espiritual; para poder realizar estas cosas donde sea, acepto realmente la explotación humana —como algo inevitable— aunque a mi vista esté muy oculta. Quiero conocimiento, es decir, algo comunicable, que puede enseñarse y aprenderse, demostrable, obligatorio y consigo o una suma de exactitudes que producen en mí y en cualquier otro indiferencia, o consigo conocimiento "importante" y, de esta forma, contribuyo a un nuevo factor irracional, a las ideas, a la vida que son los polos opuestos de lo comunicable demostrable y obligatorio (es decir en tanto que la "importancia" permanece en la esfera del conocimiento y el conocimiento no se hace importante porque está subordinado, como servidor, a fines que quedan fuera del conocimiento, por ejemplo, utilitarios, económicos, técnicos, estatales, etc.). Quiero lo imperecedero, lo duradero y he de experimentar que solamente toma ser lo que es momento cumplido. Quiero (en la guerra) la seguridad del futuro y ayudo al imperialismo conquistador; quiero la defensa y ataco, etc.

Las antinomias para el obrar que hacen imposible siquiera querer "lo" absolutamente justo, porque no lo podemos saber, se muestran en gran escala en la sociedad humana. Ésta subsiste solamente por las fuerzas contrapuestas que, a la vez, son de valor contrapuesto; pero de tal modo que cada vez el acento positivo o negativo puede estar en ambas partes según la concepción valorativa del mundo. Así, frente a la soberanía individualista, frente a esta fuente de todo desarrollarse, progresar, crear, inventar está como polo opuesto la agregación solidaria y la subordinación a la co-

munidad como condición de la existencia social y, con ello, también de la individual.

II. Las antinomias desde el lado del sujeto

Los opuestos inevitables llegan a hacerse manifiestos siempre en nosotros, en los fenómenos de contraste importantes que están en el límite de lo psicológico y como raíz de los procesos anímicos más sublimes, en los instintos y tendencias, en las propiedades y disposiciones de nuestro carácter, en las posibilidades de autoconformación.

En los *instintos*, las oposiciones están encadenadas unas a otras. Si se tiene un instinto, se origina en una polaridad. No podemos desembarazarnos de un instinto, a lo sumo de toda la polaridad. Mientras que la concepción racionalista, no intuitiva espera que al existir en lo anímico una parte de la oposición, falte lógicamente la parte contrapuesta; en realidad ocurre que la disciplina de una parte puede tener el efecto principal para acuñación de la personalidad, sobre todo para el obrar; pero en la vivencia misma existen las dos partes y nos está permitido deducir de una parte la existencia de la otra. Necesidad de placer y necesidad de displacer, sadismo y masoquismo, voluntad de poder y deseo de sumisión, amor y odio, necesidad de sosiego, etc., van parejos; en una palabra, frente a todo querer está un no querer.

Las oposiciones como *contraste* se provocan mutuamente. Una evolución anímica intensa hacia una parte tiende al cambio hacia la contrapuesta, precisamente de la manera más intensa cuando se produce una evolución pura y elevada de una posibilidad. Ya en lo fisiológico, el mirar prolongadamente un color produce una persistencia de la imagen en el color complementario. También en el mundo de los sentimientos, las tristezas intensas se cambian después de algún tiempo, a veces por el motivo más insignificante determinado por condiciones internas, en alegría que quizás no es adecuada a la situación total, y a la inversa. Finalmente tiene validez siempre lo que, por mostrarse en esta época de una forma

especialmente clara, se ha dicho del hombre medieval: "Lo contrapuesto se presenta en una cercanía inmediata, búsqueda del mundo y huida de él; la renuncia y el placer más salvaje, amor y atroz crueldad, misericordia y dureza caballeresca, entendimiento a secas y exceso de sentimiento, impresiones de la cercanía de Dios y abandono de Dios". (Gass, citado por V. Eicken). El que desea mucho placer, ha de aguantar mucho displacer. El que no desea el displacer, ha de renunciar al placer (como los estoicos). La ascesis aumenta el goce. Sólo el asceta vive las tentaciones de San Antonio, pero tampoco logra salvarse de ellas.

Caracterológicamente, las propiedades contrapuestas están vinculadas unas a otras. Goethe lo formula de una forma general: "Lo que nosotros llamamos malo, no es sino la otra cara de lo bueno que pertenece necesariamente a su existencia y al todo del mismo modo que la zona tórrida tiene que quemar y el país de laponia congelar, pues se da una orientación adecuada[3]; y Nietzsche: "Nuestro modo de ver es... que junto a todo crecimiento del hombre acompaña también un crecer del lado contrario; que el hombre supremo, supuesto que pueda darse tal concepto, sería el hombre que representase de la manera más intensa el carácter contrapuesto de la existencia"[4].

La *evolución individual* se consuma en oposiciones, de modo que con frecuencia sólo podemos negar algo después que lo hemos hecho; tener y seguir principios de vida, después de haberlos vivido una vez según otros. Sólo el que es "pecador" puede ser también "moral". Lo que para uno es evidente y realizable para su vida, porque ha dejado tras sí lo contrario, para el otro es vacío y vano o inauténtico. Los grandes conversos: San Agustín, San Francisco, Tolstoi obtuvieron su forma de vida tras una existencia mundana. Para todo el que los sigue, sin condiciones previas, esta forma de vida ha de tener un carácter absolutamente distinto.

Nuestra existencia perdura entre polos contrarios, que cada uno por sí nos llevaría a un caos o a una forma de existencia muerta,

---

[3] *Cottasche Jubiläumsausgabe* XXXVI, 6.
[4] Edición de bolsillo X, 123.

pero que juntos exigen y producen lo contrapuesto: adiestramiento y crecimiento natural, costumbres y originalidad, forma y responsabilidad anímica, adaptación y autoafirmación, etc.

De aquí que para la *propia conformación* no puede pensarse un camino derecho, que pueda expresarse en recetas, en tanto que aquélla quiere seguir siendo activa. Se da ciertamente "o el esto -o lo otro" momentáneo y decisivo, pero no existe un "o esto-o lo otro" general. Para la propia conformación, el paso de las oposiciones de una a otra es el punto más sensible para la propia concepción. Es desesperante, cuando el hombre, precisamente en la vivencia más fina que objetivamente no llega a adquirir expresión clara y que sólo es recognoscible para la autopercepción, ve las oposiciones separadas por líneas finas como un cabello, las cuales, al traspasarlas, apenas si pueden percibirse. Precisamente lo emparentado fenomenológicamente, lo contrapuesto conforme al sentido y a la cualidad ética —porque es de consecuencias contrapuestas para la acuñación de la personalidad— es lo que continuamente se transforma uno en otro: el amor en instintos de poder, la conciencia de sí mismo en vanidad, la autoeducación en inautenticidad, mutua comprensión en contemplación egocéntrica, etc. Los engaños en este punto no tienen fin.

Reacciones a la situación antinómica

La situación antinómica puede ejercer un triple efecto en el hombre que adquiere conciencia —más o menos— de ella:

1. *Es destruido*: Mientras que el hombre con instintos violentos y una voluntad de vivir incondicionada obra sencillamente, lo que para él es una ventaja, posee una seguridad ingenua y emplea la reflexión sólo como un instrumento útil, en la medida en que es provechoso para sus fines, el hombre reflexivo y a la vez recto obtiene una inseguridad objetivamente condicionada por las antinomias. Él quiere algo, pero no los medios; aspira a una meta, pero no quiere las consecuencias. Quiere algo, pero también lo contrario. Quiere hacer justicia a todo y no avanza un paso más

en el conocer, porque todo le parecería dudoso, unilateral. Ocurre siempre que cuanto más claras emergen las antinomias, tanto más crece la inseguridad para la paralización de todo obrar, conocer y vivir.

2. *Se sustrae a las antinomias*: Deja pasar las oposiciones, sin hacer caso de ellas, unas junto a otras, y a pesar de esto unas en otras. O plantea consideraciones que en un grado inadecuado unen aparentemente las oposiciones; hace compromisos, se sirve de la fórmula "tanto — como también", "ni lo uno ni lo otro"; neutraliza las oposiciones en una apariencia [5]. O finalmente y sobre todo ignora siempre una parte de la pareja de oposición en la necesaria torpeza del operante: "El operante nunca tiene conciencia de lo que hace". O resignado, se da por contento con el conocimiento de las antinomias, encuentra justificación para todo; se hace caótico, si no es que deja desplegarse sin consideración fuerzas vitales-egoístas; se sustrae a las sacudidas, a los procesos de la desesperación y refundición con carácter de crisis con el consuelo fácil de lo inevitable".

3. *Gana fuerzas*. El que ignora una parte, tiene fuerza a pesar de la antinomia; esquiva. Pero se da también la fuerza por la antinomia. El medium de la reflexión, la infinita dialéctica del poner en cuestión es experimentado como algo honrado, y sin que haya que limitarla voluntaria o involuntariamente. La situación concreta exige cumplimiento, es profundizada por la vivencia de lo antinómico en la evolución del hombre. En un intento siempre nuevo de síntesis vivas sin forma para una decisión que no niega la ratio, pero que no está fundamentada suficientemente ni de un modo universal por ninguna ratio, el hombre avanza, sin quedar nunca rígido, por un camino infinito. De la antinomia surge para él como su fuerza vital un deseo de unidad sin que posea la uni-

[5] Por ejemplo: Cuando llega a ser viviente para el hombre la pregunta de si él debe seguir la autoridad de un guía o debe existir de un modo autónomo con peligro propio y responsabilidad, en tal caso es una solución aparente la fórmula: "Elegimos con libertad nuestro guía".

dad. Esta fuerza se adquiere pues renovada en sacudidas, en tanto que, a la vez, es vivida por el individuo de una forma no objetivable una intencionalidad a lo metafísico, un contacto con el infinito. Esta fuerza es siempre un riesgo, un intento sobre lo que sea el hombre y el mundo, nunca una posesión pacífica ni algo que pueda expresarse en recetas y reglas. Es la vida del espíritu mismo. La síntesis de las antinomias existe solamente como acto viviente, infinita y problemática para los vivientes e infinita también para el análisis que el contemplador intenta realizar en ella. La síntesis es mero juego, si acontece intelectualmente en fórmulas. En el mejor de los casos, las fórmulas sólo pueden indicar de nuevo a las fuerzas vivas que quedan impenetrables para toda contemplación; sólo pueden ser circunscritas como lo último. La contemplación meramente teórica llega a ser, aquí, continuamente un instrumento para evadirse.

Tratándose de personalidades plena y universalmente formadas, todas las antinomias tendrían que ser de la forma más clara, y su vivenciación la más profunda. Sin embargo, la observación de la mayoría de los hombres parece enseñarnos que las antinomias frecuentemente han desaparecido. Podría decirse que no existen. Esto tiene su fundamento en la sustracción, en el empobrecimiento y estrechamiento, en la rectilineidad adquirida del hombre. Pero la destrucción inevitable que va unida a ello se manifiesta primeramente en toda clase de efectos concomitantes incomprensibles, en las irracionalidades de lo anímico que, cuando aparecen de una forma clara y perturbadora, son llamadas nerviosismo.

La observación parece también enseñar que las grandes personalidades llegan a una armonía; que las antinomias son resolubles en ellas. Pero esto es también, en parte, un engaño. Cuanto más se aproxima el observador a la existencia fáctica de estos "grandes", tanto más claramente ve que aquí ha tenido lugar un proceso del espíritu vehemente, atravesado de desesperaciones y superaciones, pasional, recorrido en toda su fuerza por el más hondo sufrimiento; considerado hacia fuera, para los otros la apariencia de solución armónica fue obtenida en las totalidades de las obras de arte, obras poéticas, sistemas filosóficos, imágenes del mundo religiosas

y en la obra de arte de las personalidades armónicas tal como el mundo las ve después. El contemplador se edifica y goza en reposo lo que fue sufrimiento y lucha infinitos. Se engaña. La creación e intuición de aquellos mundos de ideas no es algo que pueda adquirirse en posesión pacífica —con ello se pierde la idea—, sino símbolo y utopía de la meta inconsciente a la que está dirigido el proceso del espíritu en actos infinitos y vivientes de síntesis antinómicas.

Las *utopías* tienen en común que ignoran la estructura antinómica de la existencia. Hay innumerables utopías: Las utopías de la vida pública y social, de la naturaleza humana razonable y noblemente constituida, del saber acabado del mundo, del dominio absoluto de todas las fuerzas naturales hasta el dominio de la vida (acabar con la enfermedad y la muerte, o en todo caso de la enfermedad, de modo que la muerte llegue a ser un deseado dormirse sin dolor una vez consumada la vida), etc. Es posible que tales utopias, aparentemente, acepten lo antinómico, pero al momento producen la armonía, es decir ignoran lo antinómico. La utopia es una solución momentánea en apariencia, como alguna obra de arte: o es considerada como un saber de lo que sería justo y verdadero sólo cuando lo pusieran los hombres, sólo cuando hubiese pasado algún tiempo.

Esta fe en las utopías puede excitar la actividad hasta el más alto grado, pero esta actividad es algo muerto, rectilíneo. La utopia como envoltura del espíritu mata, porque destruye lo antinómico, porque queda impedida la formación del crecer viviente. El hombre fiel a las utopias es incluso un hombre muerto, aunque sea activo; y donde actúa destruye, porque todo lo viviente no cuadra en la utopía. "Donde él pisa no crece más la hierba". Donde obra, todo se ha hecho árido, rígido o anárquico.

Entre las posturas vivas, auténticas ante las antinomias hay algunas que encuentran expresión en una *imagen antinómica del mundo*, sobre todo también en lo religioso. Como siempre, también aquí el camino conduce después rápidamente a una petrificación en formas fijas que aunque muestran todavía su procedencia de fórmulas profundas, sin embargo, ahora en cuanto dogmas religiosos

existen como envolturas finitas para el hombre que todavía no ha llegado a tener conciencia en absoluto de su situación antinómica. Vamos a enumerar algunas de estas interpretaciones antinómicas del mundo:

Precisamente en hombres de la mayor vitalidad y fuerza personal, son tomadas las antinomias como algo último; no solamente son constatadas, sino que son enaltecidas y absolutizadas a un mundo en sí. Viven la contradictoriedad como fuente de su fuerza y además la afirman. Esta concepción del mundo hace su aparición, en épocas individualísticas anteriores en las que la irrupción de la individualidad acontecía en primer lugar y, por ello, solamente hombres de gran envergadura podían ser individuos. Joel[6] vio en este punto una analogía en la expresión filosófica de los presocráticos y los filósofos del Renacimiento. La "autenticidad cósmica" le es propia a ambos. Por ejemplo Heráclito y Böhme, "ambos desean la vida y ensalzan, por ello, la oposición punzante, la vida engendradora de lucha". Heráclito la llama el padre de todas las cosas, y Böhme dice también: "En la lucha tienen su origen todas las cosas; sin la lucha todas las cosas serían una nada y estarían calladas, sin movimiento".

Después, lo antinómico fue aceptado de una u otra forma en casi todas las filosofías con carácter de sistema. Finalmente, tenemos en Hegel un ejemplo de cómo él hace lo negativo principio del mundo, cómo piensa todas las antinomias, no las vive; las resuelve pensando, no existiendo y cómo, finalmente, las superestructura por medio de la totalidad, del absoluto. Así, en la armonía acabada de la totalidad de su sistema puede él incluir el desgarramiento, los movimientos nihilistas, todo lo antinómico. En ocasiones lo ha representado con una fuerza desgarradora, que no desmerece en nada a la de Nietzsche.

También el tipo más grande de la humanidad, como despliegue infinito de la personalidad hacia lo armónico, Goethe, vio lo antinómico como algo último; pero, de una forma característica, no lo absolutiza a mundo, sino que lo percibió como una parte de lo "demoníaco"[7] y lo puso en relación con el acaso, con la arbitrariedad, etc.

Ciertamente, lo antinómico no es superado nunca irracionalmente por el hombre en general, pero sí continuamente en el individuo concreto.

Continuamente es vivida "unidad" y precisamente los antinomistas más pronunciados enseñan en expresiones paradójicas una unidad mística o vi-

---

[6] Joel, *Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik,* 80 ss.
[7] Véase más arriba pág. 258.

viente de este tipo. Heráclito mostraba a Dios como la unidad del día y la noche, de invierno y verano, de guerra y paz. Nicolás de Cusa distingue el principium coincidentiae oppositorum. Nuestro conocimiento no va más allá de las oposiciones, en tanto que no se eleva a aquella "sencillez de la intuición" en la que coinciden los opuestos. "De aquí que quiera concebir lo inconcebible como inconcebible, en la ciencia del no saber (docta ignorantia), por un transcender los conceptos humanos de la verdad indestructible". En todas partes coinciden los opuestos: Lo más pequeño coincide con lo más grande; el supremo envilecimiento, con la exaltación máxima; "la muerte más denigrante del hombre piadoso con la vida en la gloria, como nos muestran toda la vida de Cristo, su pasión y muerte en la cruz". Dios es la coincidencia de *todos* los opuestos. "Puesto que nosotros, en lo finito, en todo lo que es distinto a lo absolutamente supremo, es decir, en el ser del otro no percibimos, conforme a la experiencia, nada como oposiciones, se sigue que lo absolutamente supremo está sobre todas las oposiciones, es la coincidencia de todos los opuestos. Todas las oposiciones son en él una unidad indiferenciable, es la identidad absoluta. Lo absolutamente supremo es, por ello, en él también lo absolutamente ínfimo" [8].

De modo parecido han sido también en el mundo cristiano las fórmulas de Dios. Böhme explicaba que Dios es la unidad de la luz y la oscuridad, de la ira y del amor, de lo bueno y de lo malo.

Citemos, por último, a Hamann, que como todos los irracionalistas tenía una inclinación natural por el principio de la coincidencia de los opuestos [9]. Escribe: "Nada parece más fácil que el salto de un extremo al otro y nada tan difícil como su reunificación en un punto medio... Esta coincidencia me parece siempre la única razón suficiente de todas las contradicciones y el verdadero proceso para su resolución y allanamiento, para acabar con todas las querellas de la sana razón y de la pura sinrazón". En otro lugar habla del "principium coincidentiae oppositorum al que yo, sin saber por qué, amo y contrapongo siempre a los principiis contradictionis et rationis sufficientis, porque a estos últimos, desde el comienzo de mi formación académica no he podido soportarlos y, sin maniqueísmo, he encontrado por todas partes contradicciones en los elementos del mundo material e intelectual".

En muchos de estos casos, la meta, a causa de una imagen del mundo primeramente antinómica, se encuentra en una unidad *mística*. Los místicos mismos son ricos en fórmulas de tipo análogo.

---

[8] Los pasajes del Cusanus están citados según Gildemeister, *Hamann*, Tomo VI, págs. 41-48.

La unidad "es intuida" en un tipo de conocimiento específico, es experimentada en una exaltación especial. Si la mística ha llegado a ser la forma de vida dominante, en tal caso se ha alcanzado precisamente lo contrario de las personalidades antinómicas, vivas. Antes de todas las antinomias, el hombre gana sosiego al refugiarse en las vivencias místicas. Pero el hombre religioso puede, según sus posibilidades, fijar la imagen del mundo antinómica en esta existencia y existir en ella. Lo antinómico, a fin de cuentas, siempre permanece para él como una paradoja. Creer en lo *paradójico*, puede convertirse para él en sentido religioso en una repulsa más o menos consciente de lo místico. Las representaciones religiosas así como las representaciones del conocimiento de este mundo acaban de una manera natural en antinomias. Éstas han servido para mostrar al escéptico por una vía racional la vanidad de todas estas representaciones religiosas. Pero de la misma manera que las antinomias no pueden anular sin más el conocer; tampoco las antinomias del representar religioso pueden destruir la vida y experiencia religiosas. Éstas continúan existiendo a pesar de las antinomias, pero ahora, precisamente en una elevación vehemente, pueden incluso afirmar estas antinomias, aprehender lo paradójico como eje de la fe; de la misma manera que la personalidad individualista sublima entusiásticamente la imagen del mundo antinómica. Puede tenerse la frase, *Credo quia absurdum est*, como fórmula de esta religiosidad que coloca la antinomia, en cuanto paradoja, en el centro de la fe. Por último, ha sido Kierkegaard probablemente el primero en caracterizar, desde la base, la naturaleza de esta paradoja. Reproducimos su exposición:

En la situación universalmente antinómica sólo una cosa es cierta: la existencia, la existencia momentánea del hombre. Esta conciencia de la existencia se despierta para el hombre precisamente por la conciencia de la situación antinómica. En contraposición al pensar objetivo de problemas, resolución de contradicciones, cual es, sobre todo, el conocimiento matemático —por ello todo conocimiento matemático es, según Kierkegaard, tan indiferente para el existente—, se desarrolla una vivencia de la seriedad

[9] A. Herder 27. Abril 1781. Edición de Roth 6, 181.

de la existencia; una conciencia de cómo todo depende del comportarse, de la vida, del decidirse del existente. Es la pasión del existente en contraposición a la dialéctica del pensador no existente, no viviente; del que piensa en su mesa de trabajo lo que nunca ha hecho y nunca ha vivido.

El *conocer* mismo puede ser ya existente y en pasión, y entonces, porque todo existir real tropieza con la situación límite de lo antinómico, está ahí también la paradoja: "Pues la paradoja es pasión del pensar, y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un tipo mediocre. Pero la suprema potencia de toda pasión es que quiere su propia ruina; y así es también la suprema pasión del entendimiento que desea el obstáculo, aunque el obstáculo, de una o de otra forma, haya de ser su propia ruina. Ésta es, pues, la suprema paradoja del pensar, descubrir algo, que él mismo no puede pensar" [10]. "La pasión paradójica del entendimiento tropieza, pues, constantemente contra este algo desconocido, que está ahí, pero a la sazón es desconocido, y en tanto que lo es no está ahí. Más allá no pasa el entendimiento... Pero ¿qué es este algo desconocido?... Se dice de él que es lo desconocido, porque no se le puede conocer, o, en el caso de que se pudiera, no se podría expresar; con esto la pasión no está satisfecha, aunque lo desconocido sea concebido rectamente como límite; pues precisamente el límite es el tormento de la pasión, aunque al mismo tiempo sea su estímulo... ¿Qué es pues lo desconocido? Es el límite hacia el que se avanza constantemente, y en cuanto tal es... lo *heterogéneo*, lo absolutamente *diverso*. Pero lo absolutamente diverso es aquello para lo que no hay característica alguna... La diversidad absoluta tampoco puede pensarla el entendimiento; pues absolutamente no puede negarse a sí mismo, antes bien se utiliza a sí mismo para ello y piensa, por lo tanto, la diversidad en sí mismo, de la misma manera que la piensa por sí mismo; y, absolutamente, no puede transcenderse a sí mismo, y, por eso, piensa la sublimidad por encima de sí mismo, del mismo modo que la piensa por sí mismo. Por lo tanto, si lo desconocido no queda como mero límite, en tal caso el pensamiento uno sobre lo diverso es enturbiado por los múltiples pensamientos sobre lo diverso. Entonces lo desconocido se encuentra en una διασπορά, y el entendimiento ha de elegir a su capricho entre lo que está precisamente a su alcance... (lo desorbitado, lo ridículo, etc.)" [11].

Mientras que la "verdad objetiva", que persiste en lo finito y no alcanza nunca la totalidad, puede ser sin contradicción y es indiferente; la

---

[10] Kierkegaard VI, 34. (Citado según la traducción de las obras de Kierkegaard publicada por E. Diederich).

[11] *Loco citato*. VI, 40 ss.

"verdad *subjetiva*" es la verdad propiamente dicha, la del existente; y encuentra su expresión en la paradoja: "El punto culminante de la interioridad de un sujeto existente es la pasión, en correspondencia con ella está la verdad como una paradoja; y el que la verdad llegue a ser paradoja radica precisamente en su relación con un sujeto existente"[12].

Un ejemplo para la verdad del existente, que culmina en la paradoja, es, en la esfera del conocer, *Sócrates* quien dijo: Yo sé que no sé nada. También deja problemáticamente planteada una cuestión como la inmortalidad. ¿Era, pues, un escéptico? En modo alguno. En este "sí" coloca él toda su vida, se atreve a morir y orientó toda su vida con una pasión de infinitud tal que la encuentra como admisible, si es que hay una inmortalidad... Por el contrario aquellos que tienen tres pruebas, no ordenan su vida conforme a ella... El "poquito" de incertidumbre ayudó a Sócrates, porque él mismo se ayudó después con la pasión de la infinitud... La ignorancia socrática fue, así, la expresión mantenida firmemente con toda la pasión de la interioridad de que la verdad eterna se comporta para con un existente y, por ello, mientras él exista, ha de permanecer para él como paradoja. Y, sin embargo, quizá en la ignorancia socrática hay más verdad que en la verdad objetiva de todo el sistema, verdad que, con las exigencias del tiempo, coquetea y toma la dirección que le dan los adjuntos de cátedra"[13].

Como lo "*religioso* en el sentido más estricto" Kierkegaard reconoce "que se preste atención a la paradoja y se la mantenga firme en todo momento cuando se tema precisamente más que en ningún otro una aclaración que aleje la paradoja. Pues la paradoja no es una forma pasajera de la relación de lo religioso en el sentido más estricto con lo existente, sino que está condicionada esencialmente por el hecho de que él es un existente, de modo que la aclaración, que aleja la paradoja, al mismo tiempo transforma fantásticamente al existente en un algo fantástico, que no pertenece ni al tiempo ni a la eternidad; pero un algo de este tipo no es un hombre"[14].

El *cristianismo* lo considera Kierkegaard como una "paradoja de este tipo. Es la paradoja de que Dios es en el tiempo; de que tiene una manifestación temporal, histórica, de que tiene significación eterna; de que en la fe en esta paradoja, en Jesús (para el no creyente una contrariedad y una locura) está la salvación. Para el cristiano es "una bienaventuranza"

---

12 VI, 274.
13 VI, 277.
14 VI, 258.

tener, en esta suprema necesidad de la existencia, solamente una relación de fe con este secreto, sin comprenderlo". El cristianismo no quiere, en modo alguno, ser comprendido. Se ha anunciado como paradoja, para mantenerse apartado del camino falso de la objetividad. Sólo quiere estar ahí para el existente y, fundamentalmente, para el existente en la interioridad de la fe. Esta interioridad no puede expresarse de un modo determinado, como cuando decimos: El cristianismo es lo absurdo, lo que es asegurado con la pasión por la infinitud. El máximum de comprensión para el cristianismo es comprender que no puede ser comprendido [15].

II. SUFRIMIENTO

Lo común a todas las situaciones límite es que producen sufrimiento. Pero tienen también en común que despliegan fuerzas que van acompañadas del placer de la existencia, del sentido, del crecer. El sufrir no es una situación límite entre otras, sino que todas, bajo el punto de vista subjetivo, devienen a sufrimiento. El placer y el sufrimiento están encadenados inevitablemente uno a otro. Ambos son algo último, avasallador, insuperable, esencial a nuestra situación. Como sufrimiento, aprehendemos solamente una cara, enumeramos lo negativo del valor. Podría intentarse, probablemente, también una descripción de lo positivo del valor, de la alegría, de las sublimaciones del sentido. Pero existe una diferencia: Para la *contemplación,* que mira pasivamente, la situación límite antinómica, en tanto que está dirigida a la totalidad de la existencia, es de nuevo lo último; mientras lo positivo pertenece a la vida *activa,* a la que puede valorar, encontrar algo importante, preferir lo uno a lo otro, experimentar y producir jerarquías de valores, desarrollar las fuerzas de las ideas y avanzar desde la situación antinómica en síntesis infinita. Para la reflexión, lo antinómico, y con ello el sufrimiento, sigue siendo algo último, para la vida no. Pero ninguna reflexión contemplativa —que puede mostrar tan bien la miseria de la existencia— puede llevar tanto a lo positivo del valor, como, solamente por llamada, a la vida.

---

[15] VI, 258.

Actualicemos, por ejemplo, la constante e inmisericorde lucha de todo lo viviente que existe en la naturaleza cualquiera que sea "la ambientación" del observador; la aniquilación que acompaña a todo crecer. Los terribles dolores corporales que hemos de soportar continuamente. El sernos arrebatado lo más querido. Ver a las personas más queridas atormentadas y aniquiladas ante la propia impotencia. Vivir la decadencia de una cultura, con la conciencia de la cultura en general. El querer y no poder (índole, pobreza, enfermedad). La angustia ante la muerte. La desesperación en culpabilidad indeleble. La experiencia nihilista de la carencia de sentido en el acaso, etc.

Reacciones

La contraposición de placer y sufrimiento, de valor y falta de valor puede absolutizarse, y ciertamente, de tal modo que una parte sea tenida como predominante. Entonces se originan el *pesimismo* y el *optimismo* que, en cuanto oposiciones, se condicionan y despiertan mutuamente. Podríamos definirlos como absolutización del carácter del acento de valor en general. A la absolutización del acento de *valor* se contrapone como algo esencialmente diferente la absolutización de una *jerarquía de valor*. Ésta conduce al desarrollo de la más fina percepción del valor, a la comprensión de las diferencias de nivel, a una extraordinaria diferenciación de los valores. Aquélla, por el contrario, deja con facilidad que desaparezca toda jerarquía de valor en la general oposición de lo bueno y lo malo. Pero, aquí, frente a una indiferencia sin compasión ante lo negativo en el hombre aristocrático, que absolutiza las jerarquías de valores, hace su aparición un fino percibir para el mal de cualquier tipo o para lo positivo en cada forma y frente a toda falta de desarrollo.

Como fórmulas surgen el optimismo y el pesimismo, en tanto que el uno dice: Éste es el mejor de los mundos posibles, todo mal sirve para un bien, y en tanto que el otro replica: La suma del placer es en el mundo tan pequeña como la suma del displacer, de modo que sería mejor que no existiese el mundo.

Otra reacción percibe ambas posiciones como callejones sin salida. El hombre no puede absolutizar la oposición de valor, como puramente existente dentro del quehacer individual concreto y de “o esto o lo otro” que, aquí, sale al paso de la vida. Del mundo en su totalidad él no puede decir algo así. Sólo la vida mostrará lo que es el mundo, y el mundo nunca está acabado. Lo que él sea, así lo percibe el hombre, depende también de mí. El mundo no es, sino que deviene. Y cuando debo hablar del mundo como todo, la oposición de valor, en todo caso, existe sólo relativamente en orden al sujeto en la disociación sujeto-objeto y no más allá. El mundo como todo no es ni de valor positivo ni de valor negativo; no sé lo que es; en todo caso no puedo aplicar las categorías para el objeto en la disociación del objeto a la totalidad de la existencia, sin arrebatarme la vida, porque, así, paralizo todo para mí y lo hago definitivo.

La disposición de ánimo del optimista es tal que desea tomar por valores los falsos valores, cuando no puede darles de lado y tal que disminuye su importancia, tratando de hallar en todas partes algo bueno. La disposición de ánimo del pesimista es tal que todos los valores no bastan para compensar un sólo sufrimiento y tal que preferiría no ser. Pero al viviente, el optimista le parece un charlatán armonizado y una persona a la que se contenta fácilmente; el optimista, un quejumbroso cansado y sin vitalidad que solamente puede contemplar y sufrir, pero no vivir; mas ambos encajados en un callejón sin salida, porque absolutizan un individuo a todo.

Toda descripción del sufrimiento, según del tipo que sea, está ya determinada por la posición pesimista o armonizante frente al sufrimiento. Es ya característico qué sufrimiento se hace salir a primer plano. Buda, por ejemplo, puede gozar y alegrarse, y amaría la vida si no fuese perecedero: La muerte es lo horroroso. Para Schopenhauer la vida misma es ya predominantemente dolorosa, muestra una incapacidad para la alegría, para lo positivo de la vida, no puede vivir, llega a ser lastimero y ama la muerte. Sirvan como ilustración algunas descripciones del sufrimiento.

Pascal: "El espíritu más corto puede ver que para nosotros en la tierra no hay ninguna satisfacción verdaderamente duradera; que todas nuestras alegrías son vano pasar, nuestros sufrimientos, por el contrario, infinitud...". "Todos los hombres desean ser felices... todos se quejan... el presente nunca nos satisface, seguimos los atractivos de la esperanza, y ella nos lleva de desgracia en desgracia hasta la muerte... Por una extraña coincidencia nada existe en la naturaleza, que no haya extinguido ya la finalidad y la dicha del hombre; estrellas, insectos, enfermedades, guerras, vicios, crímenes, etc. Desde que él perdió la verdadera felicidad, todo puede parecerle como tal, incluso su propia aniquilación... si alguno posee solamente una parte, lo que le falta le proporciona más preocupaciones que lo que tiene, Goce... nos preparamos constantemente para vivir y no vivimos nunca... El instinto nos enseña que hemos de buscar nuestra felicidad en nosotros mismos. Nuestras pasiones nos impulsan hacia fuera. No hemos de dar crédito a la frase del filósofo: "Penetrad en vuestro interior, allí encontraréis la felicidad". El estoico es ridículo: Quiere borrar en él la pasión y hacerse Dios, de la misma manera que otros, a la inversa, renuncian a la razón y quieren hacerse bestias... Buscamos la felicidad y encontramos solamente miseria... En el hombre descubrimos grandeza y miseria... En una palabra, el hombre sabe que es miserable". ¡Qué quimera es el hombre! ¡Qué caos, qué esclavo de la contradicción!... ¡un absurdo incomprensible!

Schopenhauer: Toda vida es sufrimiento. Un tender constante, sin meta, sin respiro; se ha originado de la necesidad, de la escasez, del dolor; en la satisfacción surge al punto el aburrimiento. La vida es una lucha por la existencia; pero cuando la existencia está ahí, no hay nada que emprender. Nuestros deseos no tienen límite, cada deseo satisfecho alumbra uno nuevo. Si la vida da algo, es para tomarlo. La felicidad está siempre en el futuro o en el pasado. La voluntad de vivir es una aspiración que ha de frustrarse a sí misma... Toda satisfacción es pura negación. Sólo el dolor tiene carácter positivo. Las grandes alegrías son sólo imaginables como consecuencia de grandes necesidades pasadas. Todo lo que nos rodea, lleva la huella del sufrimiento. El mundo es un infierno: homo homini lupus. El momento más feliz del dichoso es el del dormirse, así como el menos feliz del desgraciado es el del despertar. El mundo es hermoso de ver, pero no para estar.

Pesimismo y optimismo y la actividad vital que rechaza a ambos son tipos abstractos muy generales. Obtienen forma concre-

ta en una *serie de reacciones individuales al sufrimiento,* las cuales hemos de caracterizar ahora. En primer lugar, hay reacciones que se comportan como si el sufrimiento no fuera *nada definitivo,* algo totalmente evitable. Por ello se siente uno substraído a concebir el sufrimiento como algo último, especialmente mientras uno no se siente afectado vitalmente por él:

Se esquiva el *sufrimiento* en uno mismo, en cuanto no comprendemos, no elaboramos ni vivimos los hechos; en cuanto mantenemos estrecho nuestro horizonte; en los otros, en cuanto nos mantenemos alejados, nos retiramos al debido tiempo, donde el sufrimiento llega a ser insalvable.

Vivimos activamente y no pensamos en el sufrimiento posible o nos arrancamos del sufrimiento por la actividad —en la medida en que no paraliza las fuerzas vitales—. Aquí también nos hacemos torpes artificial e instintivamente. La actividad misma, bajo tales circunstancias, solamente puede ser, conforme al sentido y a la opinión, una actividad finita y esencialmente técnica; si fuese con carácter de idea, universal, el resultado del sufrimiento no se podrá mantener alejado ni reprimir. Esto se logra solamente en el quehacer finito, no en el crear.

Combatimos el sufrimiento bajo el presupuesto tácito de que es evitable, y de que se puede anular. En muchos casos de sufrimiento pequeño, con éxito. Y, partiendo de aquí, nos hacemos la idea —al menos en los primeros grados del espíritu— de aproximarnos también al sufrimiento, al parecer, inevitable: la muerte, la enfermedad, etc. Sin conciencia de las antinomias y de los límites, las imágenes del mundo mítico-metafísicas llegan a utilizarse para un actuar mágico. El hombre se humilla ante los dioses, pregunta al oráculo, hace toda clase de sacrificios. La idea de que el sufrimiento sirve de castigo, de corrección, de prueba, hacen del sufrimiento un mero medio, nada definitivo. Mediante modos de vida determinados, mediante una conducta prescrita podemos apartarlo. Y lo que no podemos apartar de este modo, desaparece, sin más que esperar después que ha actuado beneficiosamente. Parecida es la idea actual que, en lugar de los fines de Dios, considera como supraordenados los fines biológicos y trata de concebir el su-

frimiento, de defenderlo, de afirmarlo y de ponerlo en dependencia como biológicamente conveniente, teniendo detrás la idea de que por su potencia el sufrimiento es algo con lo que puede acabarse, cuando el hombre haya profundizado tanto su saber biológico que pueda evitar las situaciones en las que se origina el sufrimiento biológicamente conveniente.

Por último afirmamos el sufrimiento, en la medida en que no toca en suerte a cada uno por igual, en la medida en que lo transformamos en un *bien*; a saber en el *resentimiento* que tergiversa el propio sufrimiento, la propia escasez de valor en un bien; o en la *justificación* de la propia felicidad, considerando el dolor de los otros como venido a ellos merecidamente por sus culpas, inferioridad, etc.

El sufrimiento, en cuanto situación, obtiene para los hombres un nuevo carácter, cuando es *comprendido* como algo *último*, como *límite*, como algo *inevitable*. El sufrimiento no es ya nada individual, sino que pertenece a la totalidad. Ahora reacciona el hombre.

1. *Resignadamente*: Esto propiamente significa no tener posición, reconocerse incapaz de asimilar la situación. Todas las respuestas a los problemas acerca del fin, del sentido y derecho del sufrimiento son reconocidas como imposibles, el actuar para liberarse del sufrimiento como algo sin esperanzas. Sólo queda exclamar con Job: ¡Quién puede hacer preguntas a Dios todopoderoso! Pero la resignación del no comprender tiene otras posibilidades de desarrollo totalmente diferentes: El hombre no comprende, pero "cree" y actúa en concreto; aquí se da la resignación solamente respecto del formular y del saber, de lo contrario es precisamente la forma más positiva, más potente. O el hombre se limita al goce de la vida. Aunque todo sea vano (este es el consuelo del predicador Salomón), al menos podemos comer y beber y alegrarnos sobre la tierra. El predicador tiene gusto a esta vida: Un perro vivo es mejor que un león muerto. Cuando hay sentido se renuncia a todo telos.

2. *Huyendo del mundo*: Como la existencia no será mejor, hay que tender a la indiferencia perfecta y apática, a evitar cualquier dolor y cualquier alegría, finalmente, a la nada. El individuum, en tanto tiene fuerza y piensa en sí mismo, viene a parar al suicidio. Pero, en cuanto concepción del mundo, los pensamientos están referidos a la existencia en general. Mundo y sufrimiento están indisolublemente unidos. De aquí que sólo pueda salvar la destrucción del mundo. Se desarrolla una teoría que debe llevar a todos los hombres a la aniquilación. Puede pensarse esto de un modo totalmente arreligioso y ateo. No es necesario que actúen en ello fuerzas religiosas y morales. Es la salvación en el no ser, sin odio y sin amor a la vida y al mundo.

3. *Heroicamente*: El hombre, en el sufrimiento, se pone sobre sí mismo como individuum, se eleva hasta su sentido personal. Llega a tener conciencia de sí mismo por el sufrimiento. No lo esquiva, sino que lo acepta arrogante. Lo ve y lo soporta hasta que sucumbe. No afirma la existencia, de la que él nada definitivo sabe, sino su existencia y su sentido. Está solitario en el desierto y siente que le abandona la vida y la fuerza, precisamente cuando más se manifiesta el sufrimiento.

4. *Metafísica-religiosamente*: La fuerza de lo heroico, la indiferencia ante el mundo de lo que empuja a la nada, la fe sin problemas de un tipo de resignación coinciden en la vivencia rara y en la conformación de la vida que descansan en una relación familiar con el absoluto, frente al cual el hombre ya no se siente solitario, como el heros, pero se ve referido a sí mismo lleno de responsabilidad como éste. El sufrimiento, como en los otros casos, es concebido como algo definitivo, inevitable, esencial a la vida y al mundo; pero en la sacudida penetra en el hombre una vivencia en sí indescriptible que se manifiesta en expresiones inmediatas de sabiduría divina y, además, en formaciones conceptuales que, tomadas literalmente, como todos los pensamientos, edifican un mundo "finito" suprasensorial con una justificación del sufrimiento, pero en su *origen* tienen que ser proyecciones paradójicas inmediatas de

vivencias místicas que, genéticamente, se originan de la situación del sufrimiento en los límites del saber, del querer y del poder. Son experiencias de una elevación, profundidad, enriquecimiento del sentido en el sufrimiento que se expresa por ejemplo:

1. *En la unión con Dios*: por ejemplo, Psalmo 73: "¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti, nada deseo sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es Dios por siempre".

2. En el pensamiento de un *sufrimiento en la divinidad misma*. Dios está presente en el sufrimiento, sufre con nosotros.

Tales pensamientos, primeramente quizá expresión facultativa e ingenua de la vivencia, son edificados por necesidad racional para formar una imagen del mundo metafísica que enseña de dónde viene el sufrimiento, cuál sea su sentido, adónde conduce, cómo pasa. Tal "justificación" del sufrimiento la llamamos desde Leibniz "*Teodicea*". En tales teodiceas se produce la vivencia de las situaciones límite; una envoltura firme que mantiene al punto la vivencia en rumbo seguro, es algo con carácter de naturalidad para las siguientes y cambia rápidamente en un tipo de vivencia de finitudes.

En tales teodiceas se encuentran las arreligiosas, la de una justificación biológica (moderna), la de un desleimiento en el cosmos armónico en el que el sufrimiento es, en su lugar, algo necesario para la armonía (Stoa), la que concibe el sufrimiento como castigo y corrección. Todas estas teodiceas que buscan el motivo en el mundo mismo, son refutadas continuamente por la experiencia: por la disteleología en el mundo biológico; por el no poder ver la armonía, aunque prescindamos de todos los pequeños deseos del hombre; por la falta de adecuación entre pena y culpa en el destino individual —todo habla siempre en contra y repite solamente la situación límite para la nueva vivencia. Solamente una evidencia metafísica, nunca comprobable por la experiencia, puede dar una justificación que resista a la crítica. Max Weber reconoce solamente tres de estas teodiceas como consecuentes: el dualismo de Zaratustra, la doctrina india del Karman y la doctrina de la predestinación.

1. Zaratustra desplaza la oposición entre el bien y el mal a la estructura básica metafísica del mundo mismo. Dos fuerzas, la fuerza buena y la mala (concebidas a la vez como puro e impuro, claro y oscuro y en otras oposiciones de valor), están en lucha una con otra. El escenario de la lucha es también el hombre. El sufrimiento no está justificado, si no es para com-

batirlo. El hombre debe ponerse del lado de la fuerza buena. Esta proyección de lo negativo del valor al absoluto (continuada en la gnosis cristiana, en los maniqueos, después en las representaciones cristianas subordinadas de la Edad Media, en el infierno y el paraíso, el demonio y Dios) puede conducir a un vivir religioso siempre nuevo: obtenemos continuamente relación con un absoluto, con Dios; el sufrimiento no había que adscribirlo a Dios, Dios estaba justificado.

2. *La doctrina india del Karman*: La "rueda de las reencarnaciones" lleva al hombre de existencia en existencia. En cada reencarnación tiene que purgar lo que ha acumulado de Karman, de culpa en el sentido más amplio. Se eleva y se hunde en las reencarnaciones según la vida que haya llevado. El sufrimiento es el pago impuesto por ley natural por lo perpetrado... Podemos escapar al sufrimiento, sólo en la medida en que escapamos a la rueda de la reencarnación: por un saber diferenciante (para el que la base de experiencia es la contemplación interna frente al curso del acontecer anímico), por la ascesis, matando y dejando morir todos los impulsos (experiencia: sueño, indiferencia). Sólo hay interés para la propia alma, no existe relación alguna con Dios; los dioses son también solamente formas de existencia en la rueda de la reencarnación.

III. La *doctrina de la predestinación* de las sectas protestantes: La sentencia inescrutable del deus absconditus es lo último. No podemos comprender el sentido. Somos herramientas de Dios. Nadie sabe para lo que está determinado. Hay que cumplir la tarea del día, glorificar a Dios en el mundo, sin depender del mundo. La doctrina es religiosa: En el centro del sentido está Dios.

Cada vez que vemos desarrollada una imagen del mundo racional junto con una teodicea, percibimos ya la petrificación en doctrinas, que en sí mismas son portadoras de un carácter finito, y que no dejan desarrollarse ya, de una forma clara, las situaciones límite para aquellos que crecen dentro de ellas como en evidencias. Así, el cambio baja pronto un escalón más: La liberación del dolor llega a ser una meta mágica, llega a hacerse calculable, capaz de adquisición —al menos hasta un cierto grado—. En el futuro hay estados de sufrimiento anulado o disminuido: el reino mesiánico, el paraíso, la nueva regeneración, el nirvana. La situación límite del tener que sufrir ya no es definitiva. El sentido llega a ser puramente: liberación del sentimiento. El modo de pensar es una clara negación del dolor. En el lugar del vivir religioso-místico aparece el saber dogmático y una suma de reglas, percibidas evidentemente, de llevar la vida.

El sufrimiento, originariamente, es vivido frente a la situación límite como fuente de lo religioso; lo religioso como algo positivo, lleno de valor, dador de sentido; y todo sentido y valor no adquiere expresión en pensamientos formulados, teniendo que ser y quedar toda expresión necesariamente paradójica.

Cuando esta vivencia religiosa es experimentada como vivencia de sentido llena de valor, como cumbre de la existencia, entonces no se afirma ni se niega el sufrimiento, sino que se "supera", es decir, no es anulado, sino arrebatado a su aislamiento y carencia de relación. Y se reconoce inevitablemente que el sufrimiento es presupuesto de este vivir. Así hace su aparición la situación paradójica de que el sufrimiento es superado y, sin embargo, querido. El hombre religioso desea el sufrimiento, no para alegrarse en el sufrimiento, no porque afirme su sufrimiento, sino para llegar a la vivencia religiosa. No quiere el sufrimiento, y sí lo quiere.

De lo contrario, el sufrimiento es querido como medio ascético para fines mágicos, como medio de acumular méritos, como medio de llegar a estados fisiológico-corporales que traen consigo vivencias místicas. Aquí, al contrario, el sufrimiento es deseado como algo que, en génesis comprensible, conduce continuamente a partir de la situación límite absoluta a la comprensión del absoluto, a lo religioso. No se busca un estado, sino modos de ver y de llevar la vida.

Es evidente que aquí, como en todas las situaciones paradójicas, los límites son sutilísimos y que tiene lugar continuamente un cambio hacia pura técnica de estado, deleite en el sufrimiento y fines mágicos. Ya en el deseo del sufrimiento hay casi inevitablemente algo inauténtico, como en la oración del místico pidiendo enfermedad y sufrimiento.

Toda doctrina formulada del todo se convierte en envoltura, despoja de la vivencia original a las situaciones límite e impide la formación de las fuerzas que, en movimiento, buscan el sentido de la existencia en el futuro en una experiencia autodeseada, para poner en su lugar el sosiego de un mundo de sentido eternamente presente, penetrado con la mirada y perfecto, que satisface a las almas.

Pero si el hombre se pronuncia en contra, si en su actividad afirma la vida, el proceso, el sentido; si para él el mundo no es, sino que deviene; si no permite ningún juicio valorativo absoluto sobre la existencia, porque, ésta es irreconoscible, pero luego es él

mismo quien contribuye a conformarla, entonces no se origina una doctrina formulada y sistemática, sino un estímulo, sacudida y llamada permanentes a las propias fuerzas vitales y a las de otros. Conocemos dos personalidades que corresponden ambas a este tipo vivo, pero son tan contrapuestas que una expresa como lo último al sufrimiento, la otra al placer: Kierkegaard y Nietzsche. Ambas apelan al proceso viviente en el hombre, a la responsabilidad del individuo, a la seriedad individualista más profunda dentro de la honradez y rectitud frente a todo en sí mismo. La "conversión interna", lo inexpresable del decidir y elegir, en las capas más profundas del yo, es lo esencial que cada uno, en particular, ha de experimentar creando; que no puede comunicar ninguna doctrina. Pero ambos, pues el peligro de engañarse a sí mismos es aquí mayor que en parte alguna, y la veracidad, la honradez y la autenticidad se convierten en categorías decisivas, desarrollan una psicología comprensible infinitamente embrollada. Pues en la doctrina va solamente el medium de nuestra vida, pero no lo esencial. Este medium es lo psicológico, su dialéctica infinita. Con la teoría psicológica se pone en las manos una herramienta para aproximarse cada vez más a la esfera responsable del interior, para hacer eficaz la conciencia de la responsabilidad y del peligro de los autoengaños, el sentido para la veracidad. Las envolturas de las doctrinas consistentes extienden también un velo sobre las almas. La vida, el infinito alientan solamente en el medium de una psicología infinita. Podría llamarse a ésta una concepción psicológica del mundo, a no ser que precisamente lo psicológico, que se hace comunicable solamente en formas objetivas y universalmente válidas, fuese considerado al mismo tiempo como lo inesencial.

Kierkegaard distingue entre el mundo de la dicha y de la desdicha (que aquí es considerado meramente como viniendo de fuera, como accidental e individual, como innecesario y evitable) y el mundo del sufrimiento (que es reconocido como total y esencial). Mientras que el hombre espontáneo aparta la vista involuntariamente de la desgracia, cuando no le afecta a él, y se desespera desconcertado, cuando le alcanza a él, el hombre religioso, interior —que se ha hecho consciente la situación límite y se ha entregado a la dialéctica infinita— tiene siempre presente al sufrimiento. Exige

sufrimiento en el mismo sentido en que el espontáneo reclama felicidad. El hombre religioso puede sufrir un malentendido, cuando por ejemplo, "pide a Dios que sea probado en un sufrimiento tan grande como el de Abraham. El pedir ésto es el desbordamiento de una religiosidad. El equívoco radica en que el hombre religioso ve, no obstante, el sufrimiento como algo que viene de fuera". La reacción es una inseguridad permanente, en la que es vivida la relación con el absoluto. La situación es definitivamente paradójica: llegar a estar seguro, es decir, cese del sufrimiento y, con ello, cese de la religión. Estos recursos para alcanzar seguridad están siempre a la mano: La sabiduría del excitado religiosamente, la especulación que desarrolla y posee dogmas evidentes. Toda salvación, en calidad de consumada, es una salida de este tipo del sufrimiento, salida que, con la vivencia de la situación límite, anula también la religión en el sentido de Kierkegaard y el proceso vital. En la esfera religiosa, mientras está salvaguardada, cree el hombre que precisamente en el sufrimiento está la vida, de la misma manera que el hombre espontáneo tiene fe en la felicidad. No se trata de venir a parar al sufrimiento, sino de descubrir que se está dentro de él. El hombre religioso comprende "el secreto del sufrimiento como la forma de vida suprema". No hay posibilidad alguna de eludir el sufrimiento. Si un existente, es decir, un hombre a la vez finito e infinito que vive en el tiempo, fuera capaz de remontar el sufrimiento por el conocimiento de que este sufrimiento significa la relación con el absoluto, en tal caso sería también capaz de hacer de sí mismo un existente eterno de un existente temporal. Es pues, un malentendido del hombre religioso, cuando se comprende el sufrimiento como una salvación y liberación consumadas, algo así como: "De fuera viene una desgracia y destroza el corazón del hombre, entonces comienza la relación con Dios, y entonces, el hombre religioso va riendo de nuevo feliz".

Nietzsche no niega el sufrimiento, no niega su significación, no niega que el gran hombre tiene que sufrir infinitamente, para llegar a serlo, pero para él el sufrimiento no es lo último, sino aquello que debe transformarse siempre en fuerza vital, y ésta es goce supremo. Pone el acento sobre este proceso vital del hombre interior que para él discurre totalmente independiente, sin relación con un algo metafísico o con Dios. Lo último como expresión de la fuerza de la vida es el placer.

> *El dolor dice: pasad*
> *pues todo placer quiere eternidad*
> *quiere profunda, profunda eternidad.*

Desde el punto de vista de Kierkegaard, Nietzsche es arreligioso. Desde el punto de vista de Nietzsche, Kierkegaard es enemigo de la vida. En todo caso Kierkegaard se confiesa cristiano y Nietzsche anticristiano.

III. SITUACIONES LÍMITE INDIVIDUALES

Lo universal de las situaciones límite, que hasta ahora hemos caracterizado, reaparece en cada *situación límite individual*. Para llegar a una mayor concretidad, mientras sigamos sin hacer empleo de la casuística, es indispensable describir esta situación límite en particular. En cada caso: *Lucha, muerte, azar, culpa* hay como fundamento una antimonia. La lucha y la ayuda mutua, la vida y la muerte, el azar y el sentido, la culpa y la conciencia de la purificación van unidos uno a otro, el uno no existe sin el otro. Pero en el mundo empírico siempre será el límite extremo, lo último de la parte negativa de valor, mientras que en una conciencia metafísica puede invertirse la situación. Toda ayuda mutua es, para una imagen del mundo empírica, solamente base para la formación de las unidades que se encuentran entre sí en lucha; toda coherencia de sentido está, en último término, limitada por el azar, toda vida por la muerte, toda purificación por la culpa siempre nueva, mientras el hombre existe. Las situaciones individuales vamos a desarrollarlas ahora:

Lucha

La lucha es una forma básica de toda existencia. Todo lo que existe necesita lugar y condiciones materiales; ambas cosas desplazan a otras existencias posibles. En lo biológico, la *lucha por la existencia* se da de un modo pasivo —en la tranquilidad aparente de las relaciones de fuerza existentes— y activo por el *crecimiento*, por el *llegar a ser más*, por el *poder*. Sin esta lucha, aunque la situación aparezca encubierta, no hay condiciones materiales de existencia, tampoco tratándose del hombre en el que la lucha es desplazada, a menudo, del *individuum* a los grupos, clases, etc. y no

siempre es perceptible al individuo como lucha. En el alma del hombre, la lucha toma formas más variadas. Junto a la lucha por el poder material, en la guerra, en la lucha económica —tan cruel la una como la otra— existe la *lucha como "Agon"* de las fuerzas espirituales. Se comparan las actividades espirituales, se refieren unas a otras, se ponen en duda recíprocamente; no viven sin el *Agon* del creador, aunque aquí —como en todo martirio de la falta de fuerza y en todo placer del vencer— puede edificarse cualquier obra siempre indestructible en el espacio infinito del espíritu, en el que no hay limitación de lugar, cuando las fuerzas constructivas son auténticas. Solamente en las consecuencias deducidas: Efectos sobre los contemporáneos, "éxito", premios materiales por trabajos reconocidos y cosas por el estilo toma el Agon las mismas formas de la represión y destrucción, como la lucha en otras ocasiones. Finalmente se da la *lucha en el amor*, el cual, en cuanto proceso vivo solamente se desarrolla bajo el presupuesto de que los hombres se atrevan a ponerse en duda entre sí. Incluso un amor vivo auténtico no puede desarrollarse sin lucha; sin ella se convertiría en respeto, "caballerosidad", en cualquiera de aquellas relaciones humanas en las que bajo el nombre de amor —en lugar de una relación al mismo nivel— se encubre una prepotencia y asimilación de una parte y se despliega en la protección, los cuidados, el trato. Por lo tanto, la lucha es siempre por la existencia material, espiritual y anímica. La lucha, en último término, existe en el *individuum aislado* mismo, como totalidad no lo deja nunca en reposo, mientras vive; le lleva a quebrar en sí mismo muchas posibilidades. Sin lucha, cesa el proceso vital, hace sitio a la tranquilidad dentro de un contento estrecho de miras, de una autojustificación burguesa, tranquilidad que, sin embargo, va unida con todo tipo de fenómenos anímicos irracionales, que ahora circulan bajo el nombre de "nerviosismo". Pero la tranquilidad aparente no hace sino ocultar también aquí la lucha. Cada posición que obtengo, desplaza a otra; cada éxito que tengo disminuye a otros. Mi existencia como tal desplaza a otras, de la misma manera que las otras se apoderan de la mía. Es cierto que en cada existencia se da también ayuda mutua, en lo biológico siempre —sin ella no existi-

ría la vida orgánica—, pero toda reciprocidad solamente construye unidades para el punto de vista empírico, que ahora, por su parte, luchan y, en sí, en cuanto tensión sin la cual no se desarrollaría la vida, dejan tras sí lucha, aunque esta lucha esté limitada también por la fuerza de la unión. Pero lo último siguen siendo siempre las unidades que radican en la lucha. La ayuda y las reciprocidades son enclaves. Y si nos representamos, por una vez, al mundo como un todo de orden pacífico, la lucha, bien que en formas limitadas, seguiría existiendo en el individuo, conforme a la materia, hasta la destrucción de las existencias individuales, tal como discurre continuamente en el individuum aislado hasta la destrucción de las posibilidades en él existentes.

Las *reacciones* a la situación límite de la lucha son las siguientes:

1. *El hombre no quiere la lucha* que contradice a su modo de pensar del amor. Actúa conforme al imperativo: no resistir al mal. En la medida en que esto es su forma auténtica de existencia, va a la ruina pronto e irremediablemente. De otro modo su actitud no es total y se mueve en tránsitos a la forma próxima:

2. *El hombre ignora la lucha como algo último.* Se sustrae a ella, en tanto que bajo las formas del trato social, bajo la máscara de tranquilidad y amor —conservando ciertas condiciones materiales— obra como si la existencia fuera posible sin lucha. En una teoría de pacifismo utópico, en la salvaguardia autojustificada de neutralidad materialmente provechosa y espiritualmente cómoda, como si esto fuese un producto, se sale del centro de las fuerzas vivas. En los autoengaños sobre las condiciones fácticas de su propia existencia, por una parte, es nervioso, hostil, sensible; por otra pacífico y probo. Viviendo de hecho de las constelaciones de lucha favorables para él, cree en la existencia sin lucha.

3. *El hombre afirma la lucha por amor de la lucha.* Vive en la sensación de la lucha y actúa solamente, en tanto que lucha. No es necesario que haya siempre un tanto por ciento retórico de lucha. Puede convertirse en actitud vital y existencia, como en el an-

tiguo germano, que en la lucha guerrera como tal —fuera contra quien fuera— vivía el sentido de la existencia. En lo espiritual adquiere autonomía correspondientemente una actitud agonal: El trabajo espiritual sólo produce alegría, en la medida en que se hace agonal; en los trabajos acompaña la idea fundamental de que todos los demás son incapaces. Se trata de la supremacía y la victoria, no de la cosa. En la evolución última lo espiritual llega a ser de este modo puramente formal, desalmado e inespiritual.

4. *El hombre viviente* en síntesis antinómica a la que deviene sustancialmente, pleno de sentido, objetiva y personalmente, existe también inevitablemente luchando, de la misma manera que existe en general eligiendo, finita y temporalmente. Percibe que no tiene sentido decir sí o no a la lucha. Para la existencia concreta la lucha es inevitable, da dignidad y fuerza. Dentro de la idea de un todo pudiera imaginarse anulada la lucha. Toda existencia no es nada total; el hombre individual es finito y para él, en cuanto finito, en tanto quiere vivir, y en la medida en que no quiere engañarse a sí mismo, la lucha es una de las formas de existencia, de las que no puede escaparse; aún en el caso de que, por ejemplo en lo material tolere pasivamente la lucha por las constelaciones que son favorables y goce de sus frutos. Que él los goce es decisivo, pues indica que ha tomado posición y ya no puede decir que su existencia esté hecha para el amor y la "no resistencia" al mal; está hecha para la explotación cruel, como todas y cada una de las existencias, bien que en este caso sin su esfuerzo personal. Esto lo comprende el viviente y es consciente de que, de la misma manera que, por los demás, también vive y actúa, también aquí la lucha es una forma; y verá inevitablemente la lucha activa como su esfera propia, aunque la lucha ya es. Una de las posibles jerarquías de valor —a las que es común el hecho de que no expresan la lucha como tal, sino la sustancia de la lucha— es que en la cúspide está puesta la lucha en el amor —pero también aquí la lucha—.

Muerte

"Esta vida... es demasiado corta para nuestra alma; soy testigo de que todo hombre, el más insignificante como el más importante, el más incapaz como el de mayor dignidad, todos llegan antes al cansancio que a la vida; y de que ninguno alcanza su meta hacia la que partió tan ansiosamente; pues aunque a uno le salga todo bien durante la marcha, sin embargo al final, y a menudo en el momento de tocar el fin esperado, cae en una fosa que Dios sabe quién ha cavado para él, y es tenido por nada.

¡Tenido por nada! ¡Yo! Porque soy todo para mí, porque todo lo conozco sólo por mí..."[16].

Esta descripción clásica de la situación dice: 1) El hombre muere, antes de que consume sus fines, la no existencia es el final de todo. 2) La muerte es una cuestión absolutamente personal. Con otras palabras: La situación es una situación general del mundo y, a la vez, es una situación específicamente individual.

1. *General*: Todo, absolutamente todo lo que es real es perecedero. Lo irreal, como, por ejemplo, lo meramente valorativo, como la tesis de Pitágoras, no es perecedero, sino que tiene validez fuera del tiempo, que un sentido conserve intemporalmente el sentido, es una tautología. La caducidad, conforme a su sentido, se refiere solamente a las realidades. Toda vivencia, todo estado desaparece al punto, el hombre se modifica, olvida, y así continúa la serie hasta la existencia de nuestro planeta y prosigue hasta el infinito; del mundo como totalidad no se puede afirmar ni el carácter perecedero ni el imperecedero, en cuanto infinito no es objeto nuestro. Uno puede vivir, por ejemplo, con indiferencia ante su propia muerte, se vive en un algo universal, en un algo que se realiza en generaciones, en siglos, en lo que uno se siente colaborador. Pero en el reino de las cosas objetivas, de este mundo, los fines, el sentido se pueden extender todo lo que uno quiera: La ruina no

[16] Goethe XXXVI, 3 (1771).

sólo amenaza a todo lo realizante, sino que, a nuestros ojos, es inevitable. Ya se trate de una vivencia, de un hombre aislado, de un pueblo, de la cultura humana, las diferencias son solamente cuantitativas de la duración del existir, de no tener certeza sobre el tiempo que pueda abarcar esta duración; en principio en todas partes es lo mismo: Todo es, en cuanto realidad, transitorio, limitado, expuesto a la ruina. Podemos siempre declinar la conciencia del desaparecer inevitable de lo más estrecho a lo más amplio; solamente la ceguera, es decir, el eludir la situación límite, puede dejar de serlo en cualquier punto y tomar algo real supuestamente como absoluto, como eterno, como indestructible.

2. *Individualmente*: No en todas partes ni en todo tiempo es el mismo tipo de caducidad el más impresionante. En los límites de la niñez un espíritu orientado filosóficamente puede sentir como una sacudida la experiencia del olvidar las vivencias y acontecimientos. El morir de las totalidades suprapersonales de un pueblo, de una cultura ha sido experimentado con frecuencia en la historia de una forma conmovedora (por ejemplo, el fin de la cultura antigua, la conquista de Constantinopla por los turcos para los últimos "griegos"). Aunque la muerte individual del propio "sí mismo" ha sido percibido en ciertas épocas, al parecer, como totalmente indiferente, sin embargo, con la formación de una autoconciencia individualista que reaparece siempre, es el límite decisivo. Aquí existe siempre una relación peculiar del hombre con su propia muerte, que no es comparable con aquella experiencia general o especial de la muerte del otro, del prójimo. Sigue siendo algo totalmente incomunicable, algo totalmente secreto, algo totalmente solitario dentro del hombre que no puede decirse a sí mismo, y que tampoco puede transmitir a los demás.

La relación del hombre con su propia muerte es diferente de la que tiene con la caducidad de todos los otros, solamente el no ser del mundo en general es una representación equiparable. Todos los tipos de caducidad puede experimentarlos como realizados y puede quedar para contarlo, mientras que sólo la ruina de su propio ser o del mundo en general tiene para el hombre carácter *total*.

El hombre puede concebir la muerte en general o en los otros como un proceso corporal, como la no existencia del prójimo, mientras que él mismo continúa existiendo; puede hacer experiencias de dolores del cuerpo, de angustia de muerte, de muerte inevitable —y, sin embargo, vencer el peligro: Pero no tiene ninguna experiencia de la muerte, sino siempre solamente de las relaciones del viviente con la muerte; el hombre puede también pasar por todas estas experiencias e, inadvertidamente, morir sin ellas.

La muerte es algo irrepresentable, algo propiamente impensable. Lo que nosotros nos representamos y pensamos de ella son solamente negaciones y son solamente fenómenos accidentales, nunca son positividades. Así, tampoco experimentamos la muerte del prójimo en el sentido propiamente dicho. Nos abandona y sigue siendo él mismo para nosotros; es y no es. Nuestro saber general de la muerte y nuestra relación vivida para con la muerte son cosas totalmente heterogéneas; podemos saber acerca de la muerte en general y, sin embargo, existe algo en nosotros que por instinto no la considera ni necesaria, ni posible. Lo que psicológicamente nos interesa, es el comportamiento totalmente personal frente a la muerte, la reacción individualmente vivida a la situación límite de la muerte.

Este problema puede aparecer sólo, cuando la muerte, en cuanto situación límite, ha entrado en el vivir del hombre. La muerte no es esto en los pueblos primitivos (aquí no es tenida a menudo por inevitable, sino como causada por una voluntad maligna); tampoco es esto en los tiempos comprometidos, en los que el hombre adopta por tradición ideas hechas del papel de la muerte como totalmente naturales, tan ciertas como la realidad sensorial; tampoco es esto en todas las representaciones y concretizaciones de la idea de la inmortalidad que anulan la muerte como límite de la vida. Así, para círculos amplios de la cristiandad medieval es cierto y natural que el hombre, después de la muerte, va al purgatorio, que tiene una vida eterna representable sensorialmente, que después de la muerte recibe pena y recompensa; que en esta vida terrena importa, decisivamente, cómo el hombre vive, cómo actúa; al hombre, cuando amontona pecado sobre pecado, le ocurre algo así como

al que sabe con toda seguridad que ha de hacer un examen y, sin embargo, no trabaja como es debido. En todos estos casos, el temor físico a la muerte es superado más o menos por la idea de la conservación material. A esto degeneran casi todas las interpretaciones y fórmulas, originariamente con una motivación totalmente distinta, de las superaciones religiosas. La conciencia del límite y de la infinitud se pierde, la muerte se convierte en mero segmento en un mundo finitamente representado, deja de ser situación límite. No queda una vivencia específica que se desarrolle a partir de la situación límite.

¿Cómo puede el hombre *reaccionar* cando adquiere conciencia de la muerte como situación límite? Las representaciones materiales de la inmortalidad se derrumban para él; la "fe", en cuanto asidero, en los contenidos de la representación se pierde. El intelecto que quiere sustituir a la fe por las pruebas de la inmortalidad del alma, llegar a ser totalmente ineficaz para el desarrollo de fuerzas psicológicas, en el mejor de los casos es expresión de una fe no confesada que se ha mantenido a pesar de todo, una conducta frente a la situación límite reconocida pero todavía no vivida, a base de las fuerzas de la fe de contenido finito que continúan existiendo. El intelecto, al adquirir el hombre conciencia de la muerte como situación límite, llega a perder para él también todo sentido para el examen de la inmortalidad: pues el intelecto, por su naturaleza, se queda petrificado en lo limitable y, por ello, finito. Una vez que se ha alcanzado la situación límite no queda más que la reacción en el desarrollo de nuevas fuerzas que, en verdad, encuentran su expresión en fórmulas, pero propiamente son actitudes vitales, modos de sentir la vida. A menudo, las fórmulas parecen señalar también aquí a una evolución conforme a consecuencia racional —y esto puede acontecer con bastante frecuencia con la pérdida de la situación límite en una fijación que lleva a una materialidad nueva y finita— pero en la reacción viviente, la consecuencia racional siempre encuentra su límite en las actitudes últimas, que se originan de las fuerzas que, tras la sacudida del alma en la situación límite, han quedado o sólo entonces se han desarrollado. Intentemos echar una ojeada a las posibilidades:

La *reacción* más inmediata es la puramente *negativa*: A la vista de la situación límite concebida son destruidos todos los contenidos de fe primitivos, pero no entra nada nuevo en su lugar. La consecuencia racional conduce solamente a antinomias y, en su carencia de límites, es algo que, prácticamente, se anula a sí mismo. Más allá de la existencia momentánea no se ve nada, la existencia misma aparece caóticamente. No puede haber responsabilidad. Se vive al azar. En este estado la suprema dignidad subjetiva se alcanza en la negación consecuente de todo sentido, de toda fe, negación que se mantiene en cada situación vital nueva. Pero en lo negativo, se anula la dignidad para el contemplador objetivo precisamente aquí, en tanto que lo puramente negativo representa, a fin de cuentas, un sentido positivo en consecuencia inflexible y veracidad subjetiva.

Frente a esta *reacción* nihilista, todas las demás reacciones tienen en común el ver en la vida lo que nos es presente y conocido solamente a nosotros, y *no algo absolutamente último*; que, en el sentido más amplio, sobrepasando lo moral, ven en la vida algo en lo que nosotros de un modo u otro somos responsables, en lo que se decide alguna cosa. Algún sentido o algún ser o algún proceso transciende la vida. La idea de la inmortalidad es formulada continuamente, en las formas más variadas y contradictorias, como expresión de esta fuerza superadora de la situación límite, sin ignorar ni olvidar la situación límite. Pero lo que se decida, lo que tenga sentido o ser más allá de esta vida, esto cambia. Y esto, aunque sea formulado de un modo completamente claro, representable y pensable, es de nuevo una recaída en la situación dentro del infinito sin límite absoluto. Así, en una elevación impetuosa de las sacudidas y fuerzas anímicas, se busca continuamente una relación con el absoluto a pesar de la muerte y se toma continuamente un finito determinado por absoluto. En un principio, la vivencia de la situación límite de la muerte siempre está superada por una relación con un algo absoluto, sin que sea supuesta la inmortalidad material, es más con la clara conciencia del cese de esta existencia; y casi siempre seguimos oyendo de la inmortalidad en el sentido antiguo. Actualicémonos cada una de las posibilidades:

1. El ejemplo clásico para la *vivencia de la caducidad como vivencia central*, que ejerce su influjo en todo el modo de sentir la vida, es el Budismo. La vida sería hermosa si permaneciese, pero como todo pasa, nada tiene sentido. Cuando las bellas mujeres deben tentar a Buda al placer de la vida, él responde:

> *No porque la belleza me deja indiferente,*
> *o sea yo insensible*
> *ante el poder de la alegría, está*
> *triste mi corazón y atribulado,*
> *sino porque todo esto*
> *aparece ante mí como mudable.*
> *Si todas estas cosas*
> *tuvieran su existir asegurado...*
> *También entonces yo podría encontrar*
> *satisfacción cumplida en el amor...*
> *Si vosotros pudierais detener*
> *de estas mujeres la belleza*
> *para que no se mude o se marchite,*
> *ojalá entonces ella sujetara*
> *mi corazón esclavo,*
> *si bien ningún amigo del amor*
> *está libre del mal.*
> *Mas sólo basta ver cómo otros hombres*
> *envejecen, enferman, o se mueren,*
> *para que no pueda nacer de eso*
> *jamás el gozo...* [17].

Para tal vivir es deseable solamente el cese de la caducidad. "Por lo tanto, no se desea la salvación para una vida eterna, sino para el eterno descanso de la muerte. La razón de este aspirar a la salvación no es, por ejemplo, el tedio de la vida, sino el tedio de la muerte" (Max Weber). En esta *vida se decidirá si el hombre alcanza la meta del eterno descanso*. En ello lo psicológicamente eficaz es con certeza la actitud: Lo que es perecedero, no quiero empezar a gozarlo en absoluto. Pero es racionalmente eficaz el presupuesto indio de que el hombre es eternamente encarnado, de

[17] *Acvagosha*, traducción de Reclans, pág. 51.

que tiene que vivir continuamente la caducidad, si no se deshace de todas las pasiones, de todo querer, tanto para el bien como para el mal; si no deja morir toda voluntad de vivir en general. A partir de aquí el modo de vida obtiene una conformación por un sentido que transciende la vida. El nihilismo del budismo, que niega los valores del mundo, porque todo es perecedero y solamente por ello, está en oposición extrema con el nihilismo irresponsable del individualista. Lo que importa es la vida que se lleva. Esta vida no es en absoluto indiferente y no ha de dejarse al azar de las inclinaciones. Buda dice despreciativamente:

Obrar
siempre, como nos gusta,
divirtiéndose en esto o en aquello
sin ver jamás en nada mal alguno:
¡Oh, qué norma de vida! [18].

Del horror a la muerte se origina la voluntad de la muerte. La muerte es superada, en la medida en que es vivido indiferentemente todo lo que puede morir. Quien no ama ya nada, nada puede perder. Quien no goza de nada, de nada puede carecer. Para él todo es indiferente, nada se destruye. La decisión de la vida está en si el hombre logra tal indiferencia. Entonces ha superado a la muerte, en cuanto que la quiere y puede quererla efectivamente. No puede provocarla por suicidio, pues entonces las fuerzas de la voluntad de vivir, las pasiones reaparecerían en la próxima reencarnación. La idea de la reencarnación, para unos un consuelo, es aquí la elevación más terrible de la muerte a algo que se repite eternamente. El budista quiere la muerte definitiva. Si la lograra es un hecho sobre el que decide su vida, de ello es él responsable, éste es el sentido de su existencia.

2. Para el budista el impulso a permanecer eternamente en la tranquilidad de la nada se origina de la muerte y caducidad, y confía en sus medios del mismo modo que confía en el presupuesto del sentido de estos medios, la reencarnación eterna. La muerte es

[18] *Loco citato*, pág. 52.

superada, en tanto que es afirmada. Totalmente contrapuesta es la reacción que ve el *devenir eterno* y *el transformarse como lo positivo en lo perecedero* y en la muerte, y a partir de esta vivencia llega a la fe en una inmortalidad. De la muerte se origina nueva vida. En ocasiones, esta fe acepta también la idea de la reencarnación, pero como algo deseado. Aquí es superada la muerte, en tanto que es negada; la muerte no es nada definitivo. Lo que importa es vivir la vida plena y abundantemente, acrecentarla; entonces continuará creciendo también después de la muerte. Este modo de sentir, el de superar la muerte por acrecentamiento de la vida en lugar de por su negación (por otra parte ambas en oposición al tedio de la vida que conduce al caos y al suicidio), está representado históricamente por ciertos *filósofos presocráticos y renacentistas*. Joel dice de los profetas Pitágoras y Empédocles: "Se sienten infinitos, no pueden creer sin más en su existencia corta, reducida y única; su autoconciencia, por otra parte, les da testimonio de la muerte. El sentimiento sobrehumano de sí mismo y la vida obligan al dogma de la reencarnación... Precisamente el individualismo se inclina, como indican Lessing y Lichtenberg (y Nietzsche) a estos dogmas que incluso sabe defender el ateo Hume..." "En realidad para los antiguos filósofos de la naturaleza no hay muerte alguna, sino solamente cambio..." "El fuego vive la muerte del aire y el aire la muerte del fuego, el agua vive la muerte de la tierra y la tierra la del agua". "Nosotros vivimos la muerte de las almas de aquéllos y aquéllos viven nuestra muerte..." (Heráclito). "Nada muere ni nada se origina, todo se transforma... La teoría de la transmigración de las almas es la negación del originarse y del olvidarse. Las almas desaparecen solamente para nacer de nuevo con otra figura... Lo mismo el Renacimiento... Kepler anuncia el moriens renasci...".

Carente de toda fijación mítica, la fe en la inmortalidad de Goethe es un ejemplo representativo para esta superación de la muerte por la vida. Vamos a reunir los pasajes más característicos de Goethe [19].

---

[19] Utilizando *Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion* de Vogel. Leipzig, 1888.

Contra lo físico y material de las ideas de la inmortalidad:

¿De una vez para siempre quieres proporcionarme eterna vida?
No me hagas tan largo este momento entre lo temporal[20].

Mis alegrías brotan de esta tierra...
Y no quiero seguir oyendo si
también en lo futuro se ha de odiar,
si se ha de amar, si acaso
en las esferas ésas
hay también un arriba y un abajo[21].

Sentido para actitudes de otra naturaleza y tolerancia:

Bien pudiera empujarme
a desesperación el que también
el pueblo que me agobia aquí pudiera
la eternidad atrincherar. Sería
esto tan sólo el viejo atolladero
el que allá arriba hubiera únicamente
un chismorreo transfigurado[22].

Tampoco yo sabía cómo empezar con la eternidad de las almas, si no me ponía nuevas tareas y dificultades que vencer.

Era siempre tan natural que el hambriento y sediento de eternidad se preparase allí arriba en la fantasía aquellos alimentos que eran agradables a su paladar, que su estómago le podía permitir. El muelle oriental imagina su paraíso en torno a mesas bien adornadas. El valiente nórdico ve en las profundidades del cielo un inmenso campo de batalla y descansa entonces, apurando su vaso de cerveza con ánimo de héroe, sentado en el banco junto al padre Odin. Y el teólogo pensador y erudito y el anunciador del mundo espera encontrar allí una academia para aumentar su saber me-

---

[20] *Xenien* 1796
[21] *Faust* I.
[22] *Zahme Xenien* VI.
[23] *Zu Kanzler Müller* 1825.

diante experimentos infinitos, mediante un investigar eterno, para ampliar sus conocimientos [24].

Si yo, en lo que toca a mi persona, dependo más o menos de la doctrina de Lucrecio y encierro todas mis pretensiones dentro del círculo de la vida, también me alegra y recrea mucho siempre, cuando veo que la madre naturaleza deja que suenen para las almas delicadas también sonidos y resonancias más delicadas en las ondulaciones de sus suaves armonías, y así concede al hombre finito, en cierto modo, un sentimiento de lo eterno e infinito [25].

Lo impensable de la muerte. El intelectualista es incapaz de pensar y no pensar la inmortalidad, de fundamentarla o refutarla:

¿Cómo puedo yo pasar? ¿cómo puedes tú pasar? No somos más que pasar —¿qué quiere decir esto?— Vuelve a ser una palabra, un sonido vacío sin sentimiento para mi corazón [26].

Goethe se expresaba de un modo preciso: Para su ser pensante era imposible, pensarse como un no ser, como un cesar del pensamiento y de la vida. Hasta tal punto lleva cada uno en sí mismo y de un modo totalmente involuntario la prueba de la inmortalidad. Pero tan pronto como queremos salir objetivamente de nosotros mismos, tan pronto como queremos demostrar dogmáticamente una perduración personal, comprenderla; tan pronto como ataviamos de modo pedantesco aquella percepción interna, nos perdemos en contradicciones [27].

Lo que importa es la actividad:

Un artículo de mi fe es que nosotros solamente por la constancia y fidelidad al estado actual seremos capaces del escalón superior de un después y solamente así podremos pisarlo, ya sea aquí en el tiempo o allí en la eternidad [28].

La imagen conmovedora de la muerte está:

---

[24] Reseñas de *Aussichten in die Ewigkeit* de Lavater 1772.
[25] *An Graf Stollberg* 1789.
[26] *Werther* II.
[27] *Kanzler Müller* 1823.
[28] *An Knebel* 1783.

No como terror para el sabio y como término para el piadoso.
A aquél lo hace volver a la vida y le enseña a tratarla,
a éste, en la tribulación, acrecienta su esperanza de salvación futura.
Para ambos la muerte llega a ser vida [29].

La visión nuestra
a la otra parte se nos ha aferrado.
Necio quien hacia allí
los ojos vuelve pestañeando,
y proyecta en las nubes
seres a él semejantes, por él solo creados.
Manténgase cada uno firme aquí
y mire en torno suyo, que este mundo
no es mudo para aquel que sabe verlo [30].

El ocuparse con las ideas de la inmortalidad es para clases distinguidas y, especialmente, para muchachas que no tienen nada que hacer. Pero un hombre laborioso que ha pensado ser ya aquí algo formal y, por ello, tiene a diario que esforzarse, luchar y actuar, deja que el mundo futuro estribe en él y es activo y útil en éste [31].

Todo es transformación:

Un vivificador, eterno obrar, actúa
para crear de nuevo lo creado
y romperle su rígida armadura.
Así lo que no fue
quiere ahora convertirse en puros soles
y tierras de colores.
En modo alguno puede descansar.
Debe moverse, obrar creadoramente,
formar primero forma y transformarse luego,
permaneciendo sólo en apariencia
un momento tranquilo.
Lo eterno marcha de una en otra cosa,
pues todo ha de desmoronarse en nada
si quiere persistir en la existencia [32].

---

29 *Herrmann und Dorothea* IX.
30 *Faust* II, 5.
31 *Eckermann* 1824.
32 *Eins und Alles* (z. Naturw. II, 1) 1823.

Lo eterno es en esta transformación y pese a esta transformación. Fe en la inmortalidad:

> *No puede ningún ser caer en la nada,*
> *lo eterno marcha de una en otra cosa.*
> *¡Corsérvate feliz en la existencia!*
> *Ser es eterno; que hay leyes que guardan*
> *los tesoros de vida*
> *con que todo se adorna y engalana* [33].

En modo alguno quisiera evadirme a la dicha de creer en una vida futura, pues quisiera decir, con Lorenzo de Médicis, que todos aquellos que no creen en un más allá, están también muertos para esta vida; sólo que estas cosas inconmobibles están demasiado lejanas para ser objeto de diaria contemplación y de especulaciones que estorban el pensamiento [34].

Cuando uno tiene 75 años, no puede evitar pensar de vez en cuando en la muerte. A mí este pensamiento me deja en la paz más completa, pues tengo el firme convencimiento que nuestro espíritu es un ser de naturaleza totalmente indestructible. Es algo que continúa obrando de eternidad en eternidad, es semejante al sol que sólo para nuestros ojos terrenos parece ponerse, pero que, propiamente, nunca se pone, sino que continúa luciendo incesantemente.

Confianza en la naturaleza:

Ella (la naturaleza) me ha puesto aquí, también será ella la que me saque de aquí. Me confío a ella. Puede disponer libremente de mí; nunca odiará su obra [35].

Las fuerzas no decaen:

En la naturaleza no puede hablarse nunca ni bajo ninguna circunstancia de decadencia de tales fuerzas elevadas del alma; la naturaleza no trata nunca tan pródigamente sus capitales: El alma de Wieland es por naturaleza un tesoro [36].

---

[33] 1829.
[34] *Eckermann* 1824.
[35] *Die Natur, Aphoristisch* 1780-81?
[36] *Zu Falk* 1813.

El hombre debe creer en la inmortalidad. Tiene derecho a ello, es propio de su naturaleza y le está permitido edificar sobre promesas religiosas... El convencimiento de nuestra perduración surge en mí de la idea de actividad. Pues si yo obro incesantemente hasta mi fin, entonces la naturaleza está obligada a mostrarme otra forma de existencia, cuando mi actual espíritu no pueda mantenerse por más tiempo [37].

Estas fuerzas las concibe Goethe como mónadas o entelequias:

Toda entelequia es un trozo de eternidad, y los breves años, que está unida con el cuerpo terreno, no la envejecen. Si esta entelequia es de una naturaleza más insignificante, entonces ejercerá, durante su oscurecimiento corporal, un dominio menor [38].

La mónada enteléquica ha de mantenerse siempre en actividad completa. Si ésta pasa a ser de otra naturaleza, en tal caso no puede faltarle ocupación en la eternidad [39].

No dudo de nuestra vida futura, pues la naturaleza no puede evadirse a la entelequia. Pero nosotros no somos inmortales del mismo modo, y para manifestarse en el futuro como grandes entelequias, hemos de ser también una [40].

3. La inmortalidad es un nombre colectivo para los pensamientos en los que la muerte es imaginada como superada, ya se trate de un ser eterno en representaciones materiales, de un sentido intemporal o de la reencarnación eterna. Estos pensamientos son expresiones de vivencias, no son demostrables. Cuando se intenta algo así como una prueba, se trata, en la medida en que en ello hay sentido, de la indicación del camino del enaltecimiento del alma sobre los límites de la muerte, de la misma manera que las pruebas de Dios no son pruebas para el conocimiento, sino descripción de las vías para el ascenso al absoluto.

Todos los tipos de las ideas sobre la inmortalidad siguen teniendo en común que lo que importa al creyente es cómo ha de

---

[37] *Eckermann* 1829.
[38] *Eckermann* 1828.
[39] *An Zelter* 1827.
[40] *Eckermann* 1829.

realizarse esta vida. Ésta puede también obtener el sentido de que *en esta vida lo que importaría es alcanzar la fe en el absoluto, la relación con él.* Cuando esta conciencia de lo que importa llega a dominar, entonces la vida religiosa, en cuanto tal, se convierte en autofinalidad, pues de ella depende todo.

Esta posición la ha desarrollado Kierkegaard[41] en forma pura. En él no destaca ningún contenido especial de la fe en la inmortalidad, sino solamente la exposición intensiva de la interioridad subjetiva, de la significación de la relación subjetiva con la muerte y con la inmortalidad. Es la posición de un no creyente que percibe la búsqueda de la fe como lo importante. Aquí, nada es demostrable, el problema de la inmortalidad ni siquiera se deja plantear sistemáticamente. Lo decisivo radica en la subjetividad plena.

"La pregunta no se puede contestar objetivamente, porque no se puede preguntar objetivamente acerca de la inmortalidad, pues es precisamente la potenciación y evolución suprema de la subjetividad. La pregunta sólo puede surgir propiamente, cuando se aspira a llegar a ser subjetivamente, ¿cómo puede entonces ser contestada objetivamente?". "La conciencia de mi inmortalidad me pertenece a mí sólo; precisamente en el momento en que me hago consciente de mi inmortalidad, soy absolutamente subjetivo... "La muerte no puede comprenderse". ¡Supongamos que la muerte es tan pérfida que viene mañana! Ya esta inseguridad —cuando debe ser comprendida y establecida por un existente y, por lo tanto, precisamente porque es inseguridad, debe hacerse cargo de ella en todo, por tanto, también cuando acepto la historia del mundo (Dios sabe, si ésta me afecta propiamente en algo)—, de que me haga evidente de si yo emprendo algo que, en el caso de venir la muerte mañana, sea empresa de valor, ya esta inseguridad despierta dificultades increíbles". De una parte pensar terminológicamente en esta inseguridad no quiere decir en absoluto pensar en ella... de aquí que para mí llegue a ser más importante hacerme cargo de ella en cualquier momento de mi vida, pues como de ella existe incertidumbre en todo momento, solamente puede ser superada superándola en todo momento... "El que yo muera, no es para mí algo en general. Tampoco yo soy para mí algo así en general, quizá lo soy para los otros. Pero si la tarea es llegar a ser subjetivamente, entonces cada sujeto llega a ser para sí mismo lo contrapuesto de algo así en general".

[41] VI, 242-253.

"Así, tendría, pues, que preguntar, si es que se puede dar una representación de la muerte, si podemos vivirla anticipada y anticipando en una representación, o si es sólo, en tanto que es realmente; y como su ser real es un no ser, si, por lo tanto, es sólo en tanto que no es; con otras palabras, si la idealidad de la muerte puede ser superada idealmente por el hecho de que la idealidad la piense, o si la materialidad vence en la muerte, de modo que un hombre muere como un perro, mientras que la muerte puede ser anulada solamente por la representación que el moribundo tiene de la muerte en el momento de la muerte... "Si la pregunta a si la muerte puede ser captada en la representación del hombre es contestada con un sí", en tal caso se pregunta... cómo la representación de ella puede transformar toda la vida de un hombre, si él, para hacerse cargo de la inseguridad de la muerte, ha de reflexionar sobre ella en todo momento, para así prepararse a ella... Preguntamos ¿qué significa prepararse a ella... Y cómo prepararme...? Preguntamos por una expresión ética para su significación, por una expresión religiosa para su superación. Exigimos una palabra clave que aclare su enigma y una palabra concluyente con la que el viviente se defienda contra la representación permanente de ella...". "Pero si el problema es llegar a ser subjetivamente, en tal caso el pensamiento en la muerte no es para el sujeto aislado algo así en general, sino una acción; pues la evolución de la subjetividad radica precisamente en que el hombre en su reflexionar sobre su propia existencia, actuando, se elabora sin cesar a sí mismo, en que él, por tanto, piensa realmente lo pensado, en tanto que lo realiza".

Azar

Llamamos azar a una existencia, a un acontecimiento en relación con cualquier necesidad, con respecto a la cual esta existencia o este acontecimiento mismo no pueden ser concebidos como necesarios. Tiene que haber tantos tipos de conceptos del azar como tipos de nexos causales necesarios existan para nosotros: El azar con respecto a la necesidad causal, con respecto al actuar conforme a un fin, intencional, con respecto a coherencias de sentido de tipo objetivo (desde las series de sucesos históricos hasta el sentido metafísico del mundo)[42]. Lo que bajo un punto de vista es azar,

[42] Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, 1870.

bajo otro puede ser necesario: por ejemplo, lo que desde puntos de vista de finalidad es casual, es necesario casualmente.

Pero como nosotros también sabemos, en el límite de nuestro existir y de nuestro concebir está siempre el azar. *Enumeremos algunas relaciones*[43]:

En relación con la regularidad de la naturaleza la existencia real es casual (es incomprensible que el mundo está ahí), con respecto a toda necesidad general es casual lo individual. A partir de las leyes naturales no puede concebirse ni la existencia ni lo individual. Frente a la única ley del mundo pensable, la variedad de las leyes particulares no deducibles de ella es casual. El individuum, ya lo imaginemos como la única totalidad del mundo o como individualidad aislada de todos los tipos, es siempre casual. Todo lo que es nuevo en el mundo, todo avance, toda creación, todo lo que no se deja expresar en equivalencias casuales, desde el punto de vista de la regularidad es casual. En la medida en que formaciones nuevas repetidas pueden ser sometidas a reglas, como en la química, toda formación nueva única es casual. Desde el punto de vista de la evolución psicológicamente comprensible todas las fases del crecimiento, en cuanto estados de cosas simples, son casuales. Como toda realidad y todo conocimiento consiste para nosotros, por una elección, en infinitud, es ciertamente necesaria la coherencia aislada, pero los principios de elección (los intereses o ideas) son casuales. Los valores no son para nosotros necesarios por un principio comprensible, sino que su existencia es para nosotros casual, etc.

La antinomia inevitable consiste en que tenemos que ver el mundo, de una parte, como necesario y coherente (Racionalismo), de otra como casual y caóticamente incoherente (Irracionalismo); en que nosotros limitamos siempre un extremo por el otro, sin poder entrar en un lado y sin encontrar una vía "intermedia" El azar sigue siendo siempre también algo último.

Cada hombre en particular vive este azar en su vida, en la medida en que reflexiona sobre él, y quisiera encontrar el sentido, como una realidad inquietante siempre: un amor que le da la conciencia metafísica; pues que tú fueras desde tiempos inmemorables mi hermana o mi mujer está vinculado al encuentro casual en

---

[43] Troeltsch, *Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz*. Schriften II, 773 ss.

la vida; la propia existencia al azar de que los padres se hayan encontrado; los destinos de la vida a estados de cosas casuales: de la situación económica, de la educación, de la coincidencia con un ambiente apropiado, del encontrar unas "tareas". Los acontecimientos pueden estimular o destruir, es indiferente, pues el hombre se ve atado a tales azares, que no están en su poder; aunque después puedan actualizarse las dependencias de aquello que él es por estos azares, aunque en el futuro pueda tener la conciencia de los destinos por venir, conforme a su naturaleza total, todavía desconocidos para él, aunque pueda esperar un destino totalmente concreto y verlo como decisivo.

La *reacción* a la casualidad apenas si puede ser metafísica, a excepción de la falta de reacción resignada del todo es vano. El hombre percibe en su destino una coherencia, todos los azares tienen un hilo al que están ensartados. El destino tiene un sentido experimentado y en la biografía completa una totalidad representable. El hombre se siente como bajo una estrella, se vive a sí mismo como favorecido por la suerte (por ejemplo, Sila "felix"; también César se llamaba félix). Los acontecimientos considerados como casuales a la primera mirada valorativa tienen, sin embargo, un sentido coherente, se ordenan conjuntamente para un hombre que ve en ello, según su actitud general, Tyche, Fatum, destino, hado, Némesis. Se podría decir —y con muchísima razón— de un modo puramente empírico: Del sinnúmero de los azares elige una disposición humana activa y viviente precisamente adecuada a ella. Lo que para uno es azar que pasa de largo indiferentemente, para el otro llega a ser destino. El destino será solamente elaboración de los acontecimientos más heterogéneos por la individualidad unitaria que selecciona, que acentúa, que reacciona a ellos. Por muy a menudo que pueda realizarse esto en casos aislados, el hombre viviente no lo percibe así precisamente en la totalidad. Azares inconcebibles, azares de desgracia y de suerte hacen su vida. Su propia existencia es casual, y puede decir de sí mismo, como D'Alambert del mundo, que lo más inconcebible es que yo existo.

El modo cómo el hombre, que ha vivido conmovido la casualidad, reaccione en su actitud vital total, en su conciencia del sen-

tido hay que verlo en la expresión de las fórmulas que no nos está permitido condensar, hacer finitas y materializadas, si queremos comprender en ellas el impulso espiritual, vivo originario: una μοίρα dirige la existencia; un Dios construye jugando, recreándose el mundo y lo destruye continuamente; la resolución inexplorable de Dios (la predestinación) dirige al mundo; los azares son consecuencias necesarias de encarnaciones anteriores, cuya vida en el bien o en el mal tiene estos efectos posteriores en la nueva reencarnación.

Lo común de todas estas fórmulas es que el hombre, que las acuñó, no se resignó con el azar, sino que intentó superarlo en la intencionalidad hacia algo existente detrás. Ninguna fórmula puede producir esto para el pensar, el azar continúa siempre existiendo en otro lugar: La existencia del mundo sigue siendo, en todo caso, casual; o la existencia de Dios que lo creó.

Estas fórmulas son los productos provisionales o las secreciones del impulso viviente que aquí, como siempre en la actividad de la existencia, supera la situación límite, que crea una conciencia positiva de las situaciones límite, que da la vivencia del sentido, de la consistencia y de la necesidad, que saca de ella fuerzas para acciones vitales concretas, pero que nunca puede expresarlas necesaria y suficientemente para los otros en una forma objetiva. Si se intenta esto, entonces hay fórmulas que, o son tomadas como solución autoritativa para los acontecimientos propios análogos, o son destruidas por la labor del intelecto que es inevitable, cuando se ha hablado objetivamente.

La acción más radical la ha ejercido el descubrimiento del azar, desde que existe la idea del hombre. La experiencia de la desigualdad de los hombres conforme a dotes naturales individuales, que tiene una envergadura tan gigantesca, a razas, sexo y edad; la experiencia de la dependencia del hombre de las condiciones materiales y de civilización permiten medir la desigualdad de los hombres en la idea del hombre en general y en la idea de su igualdad. Ambas cosas, igualdad y desigualdad de los hombres, son reales; ambas son meta de las aspiraciones. La desigualdad, que parece tan injusta (medida en aquello que sería posible para cada cual) se

experimenta como un azar y como algo último, como algo realmente insuperable.

El hecho de que todo sea así conforme a leyes necesarias, que solamente nosotros no conocemos en su totalidad, es la superación conceptual por alguien que hipostasia metafísicamente la regularidad natural, que niega sin más el azar. No rechazar el azar negándolo, sino colocarlo en los fundamentos del mundo como acto incomprensible del infinito, del absoluto, de Dios es la significación religiosa del pensamiento de la predestinación. Es vivida una intencionalidad hacia el infinito, una superación de las situaciones límite y se encuentra una expresión para ella que, entendida literalmente, conduce de nuevo, en verdad, a la materialización de una personalidad divina y arbitraria, pero conforme a su sentido puro se convierte en una referencia a un anclaje vivido del hombre religioso que es capaz de no dar un rodeo al azar, de no negarlo y, sin embargo, a la vista de esta realidad de no desesperarse, sino de experimentar precisamente en él el impulso hacia el absoluto, impulso que, en cuanto religioso, ni es afirmativo ni negativo.

Culpa

El hecho de que para una posible experiencia toda realización de valor llegue una vez a desaparecer sin consecuencia, de que toda realización de valor esté vinculada a las condiciones del azar, es en verdad conmovedor. Pero todo esto no cala tan hondo como las antinomias que hacen inevitable la culpa. Es posible ver la culpa como algo finito, como algo evitable, es posible concebir solamente deudas particulares, no la culpa esencial; entonces el hombre se encuentra aquí no en la situación límite, sino que, en un optimismo ético, conforma una vida que él percibe como posiblemente libre de culpa: El estoico obtiene una conciencia ética de autoseguridad que, considerada desde el punto de vista de la situación límite, hemos de ver como un quedar petrificado en lo finito, como una ceguera frente a las antinomias y como una actitud de orgullo del

hombre finito. Aquí, en esta situación límite, el hombre es tocado en la propia raíz. Mientras que el estoico, en todos los torbellinos de la destrucción y del absurdo se tiene a sí mismo, en autoseguridad ética, como apoyo firme (no como personalidad, sino como esquema y fórmula), si precisamente aquí se hecha mano aún de este último sostén: La raíz de un valor y sentido propios autónomos son concebidos destruyendo y el hombre es llevado a una desesperación total. Es la vivencia de los hombres profundamente religiosos. De San Agustín, de Lutero, también de Kierkegaard.

La esfera de la valoración ética es muy amplia. La valoración ética se refiere a las obras y a sus consecuencias: Las consecuencias siempre inevitables que conforme al enjuiciamiento ético —sea cual fuere su orientación de contenido— no nos está permitido quererlas, dan carácter de verdad a la frase de Goethe: El operante es siempre de mala fe. El sentido propio de la responsabilidad al obrar es que el hombre está dispuesto a tomar sobre sí la culpa. Pues la única posibilidad de eludir esta antinomia, el no obrar, es revestida con un acento de valor negativo; en una realización empírica, el no obrar, en cuanto una negación de la voluntad de existir, tiene que conducir a una destrucción rápida de la propia existencia, y, además, ha de llegar al punto, por "abandono", a la mayor "insensibilidad". Así arrojado aquí y allá entre obrar y no obrar y en el obrar, entre lo querido y aquello con lo que ha de contentarse, el hombre no puede escaparse, en un sentido u otro, a la culpa.

Después el acento de valor ético se extiende a los *modos de ver* y *motivos* que sirven de fundamento al obrar particular. Aquí entra en acción el autocontrol ético, que, una vez en vigor, nunca está contento, nunca ve algo absolutamente puro. Aunque el motivo particular en aislamiento artificial pueda aparecer también totalmente puro y serlo, la totalidad de las condiciones del sentir y del pensar y el impulso no lo son: Aquella pureza se alcanza quizás por el aferrarse a una cierta ceguera; no se ha seguido suficientemente el sentido a apropiarse de la visión completa sobre la realidad que es condición previa de todo obrar inteligente y, por ello, también ético.

El acento ético se extiende también a todos los *sentimientos* y a todo tipo de movimiento de las almas que no precisa tener relación alguna con un obrar externo. Aquí la autorreflexión revisora, que ve todo como importante, que tiende siempre a llevar el orden y la orientación de lo anímico hacia una totalidad, hacia una idea del hombre, hacia lo éticamente puro —o como puede ser llamado además lo que es totalmente problemático por el contenido— impulsado a una infinitud sin fondo. Las inclinaciones contrapuestas también en el caso de sentimientos afirmados, los innumerables impulsos a instintos de todo indeseados crean para el consciente una inseguridad completa. No sabe ya, dónde debe encontrarse, cómo debe llegar a ser, en tanto que hace seriedad consumada de tal autocontrol y autoobservación. Deber e inclinación, elevación embriagadora y motivación permanente, buena voluntad para lo recto e inautenticidad, autenticidad y vitalidad finita, creaticia, etc., son oposiciones de las que al final no puede deshacerse.

En esta valoración ética, el hombre toma frente a sí mismo una norma *absoluta*, un módulo que el hombre no puede aplicar en general solamente a sí mismo. Y el establecimiento del módulo absoluto hace que quede permanentemente petrificado en la conciencia de la imperfección y endeudamiento éticos —no en esta o aquella cosa particular, sino en la totalidad. Como a la inversa, la tarea del módulo absoluto conduce al "perdón" y al abandono de la esfera ética en favor de la legalidad, de las costumbres, de la probidad y cosas por el estilo.

La norma absoluta y las antinomias para el valorar ético en general pueden describirse así. Pero el hombre aislado frente a sí mismo no es capaz de comunicar su conciencia de culpa ética, en tanto que está en situación de establecerla, por muchas cosas que pueda decir de sí mismo. Esta "culpa" última —no es necesario que pensemos solamente en crímenes y faltas y otras cosas de este tipo en el sentido usual, que son externas— la vive el hombre, de un modo u otro, en solitario, y en silencio (no en cuanto silencio activo, sino como un quedar inexpresado) es, no importa dónde, inevitable pese a toda voluntad de comunicación.

Las reacciones a la situación límite ética no son unitarias. Al describirlas hay que determinar, lo que tiene validez para toda ética, que es completamente diferente, si el hombre se enfrenta éticamente a sí mismo o a los otros, si él procede consigo mismo según la norma absoluta o si compara, si se siente a sí mismo como lo decisivo para él o si enjuicia objetivamente a los hombres, a sus caracteres y acciones, si padece de su propia conciencia de culpa o de la culpa en el mundo de los hombres. En estas contraposiciones vemos siempre, por ambas partes, consecuencias y modos de sentir totalmente heterogéneos.

La mayoría de los hombres no vive esta situación límite ética; podemos existir con fuerzas vitales, con un rigor ético estoico y seguro de sí mismo, con la obediencia frente a normas autoritativas, como los principios acostumbrados y formulados de una comunidad.

Frente a la situación límite misma hay reacciones —en el caso de que no actúe sin más destruyendo, de que no impulse al caos y a la desesperación insuperable en un odio de sí mismo— cuyos resultados hacen su aparición en la historia en posiciones, fórmulas, teorías y modos de conducta típicos y son imitadas al punto sin una vivencia básica nueva y original. Vamos a describir estas reacciones en los tipos siguientes: *Objetivación de esta antinomia y reacción a ella.*

1. La antinomia de la oposición de ética de valor en cuanto oposición que, en el mundo empírico, no es posible superar en virtud de las condiciones objetivas y las disposiciones naturales subjetivas, se convierte, en objetivación rigurosa, en *algo último*. Se da en sentido metafísico un mal radical, el demonio. El mundo, en lo último, es dualístico. Por el pecado original estamos inevitablemente cautivos en la culpa. Por la predestinación se producen diferencias sensibles entre los hombres. La misión del hombre es o combatir a favor del principio positivo (de hecho esta posición se hace finita al momento, de la misma manera que ya la objetivación dentro del dualismo es una finitización, y la naturaleza mágica re-

prime más y más las aspiraciones éticas), o queremos crearnos una seguridad de aquello para lo que no estamos predestinados.

2. *La conciencia de purificación de los primitivos cristianos.* El hombre se siente redimido por la gracia divina. El pecado no tiene ya poder sobre él. Se siente liberado. La antinomia ya no es algo último. Se ha anulado en la gracia. Esta conciencia se objetiva en una "doctrina de la justificación que encuentra su dificultad en la oposición de la gracia y del libre albedrío. Por una parte, se acentúa solamente la gracia y se origina la degeneración rápida a una vida descuidada en la que sólo gritamos: ¡Gracia! ¡Gracia!, como se reprochaba a los luteranos. Contra esto se levantan las fuerzas éticas que por una parte, acentúan el libre albedrío y, finalmente, ponen lo religioso en dependencia de lo ético. Después, por último, la conciencia religiosa se vuelve de nuevo contra esta subordinación, por ejemplo, contra el terrible imperativo categórico de Kant.

3. Cuando la objetivación de la culpa es aceptada en el pensar de cada día como algo último, sin llegar a ser superado, se origina la *conciencia* típica *del pobre pecador*, medio sufriendo, medio gozando, en la medida en que se actualiza la propia maldad en variaciones innumerables (Yo soy una auténtica vieja puta, etc.). El pecado es utilizado para edificación.

4. Kierkegaard muestra frente a la culpa una posición psicológica original [44]. No objetiviza la oposición a principios metafísicos, tampoco se queda en la conciencia sentimental del pobre pecador; sino que absolutiza la conciencia de la culpa en la existencia subjetiva. Kierkegaard busca y encuentra siempre para la relación con el absoluto (con "la bienaventuranza eterna") una expresión típica para la conciencia moderna, es decir para el hombre que, en el pensar críticamente filosófico ha perdido el saber ingenuo del mundo suprasensorial, del absoluto; lo tiene por el no creyente propia-

---

[44] VII, 209-237.

mente dicho —en tanto que por fe se entiende la posesión evidente de contenidos que son el absoluto— por el hombre que todavía va trás la gracia, que tiene la conciencia del absoluto en general, de la importancia decisiva de la existencia, que exige una religión del no poder saber. Así Kierkegaard en el caso presente enjuicia constructivamente: 1) La conciencia definitiva de culpa en la situación límite como conciencia de la culpa total frente a toda culpa individual, individualizada. 2) el "recuerdo eterno" de esta culpa como "el signo distintivo de la relación con una bienaventuranza eterna".

En las situaciones límite se destaca la conciencia más acentuada de la existencia, que como tal conciencia lo es de algo absoluto. A partir de aquí toda existencia aparece en lo infinito como algo abstracto, es un existir conforme al esquema, por muy diferenciado que pueda éste ser. A la vista del infinito o del absoluto el hombre tiene la sensación de salir de un velo de generalidades abstractas en las que él vivía su vida como algo natural. Por ello escribe Kierkegaard que la "culpa es la expresión más concreta de la existencia... Cuanto más abstracto es el individuo, tanto menos se comporta en orden a una bienaventuranza eterna, y tanto más se aleja también de la culpa; pues la abstracción hace la existencia indiferente, pero la culpa es la expresión de la autoafirmación más acentuada de la existencia...".

Sería pensable que el hombre en la conciencia de la culpa definitiva quisiera cargar la culpa sobre aquel que lo ha puesto en la existencia. Pero esto no es posible precisamente en la situación límite, frente a la cual está excluida esta finitización y el hombre ve su propia infinitud del mismo modo que la infinitud objetiva frente a la que él precisamente no puede sobrepasarse a sí mismo, como es posible en lo finito donde él, en cuanto algo finito, se pone en relación con otra cosa finita haciendo posible quitarse de encima la culpa y el perdón.

La característica de esta conciencia definitiva de la culpa es la totalidad. Y como antinomia, infinitud, límite, absoluto son conceptos que giran todos en torno a lo mismo, así también puede Kierkegaard mencionar la culpa como característica de la totalidad: "La totalidad de la culpa se origina para el individuo cuando él asocia su culpa, aunque fuese una sola, aunque fuese lo más insignificante de todas, a la relación con la bienaventuranza eterna".

El hombre llega a la totalidad por "agrupación"; lo individual no debe permanecer individual, no debe ser agrupado comparativamente con lo individual, sino que ha de ponerse en relación con el absoluto, que dentro de lo ético es la norma absoluta que el hombre puede aplicar sólo frente a sí mismo. "Y en la agrupación consiste todo el sumergirse en la existencia. Comparativamente, relativamente ante un tribunal humano, determinados por la memoria (en lugar de por el recuerdo de la eternidad) no basta en modo alguno una culpa (entendida colectivamente) ni tampoco las sumas de todas. La dificultad está no obstante, en que es precisamente aético llevar su vida en lo comparativo, en lo relativo, en lo extremo y, en última instancia, tener el derecho de policía en relación con uno mismo". La culpa total es lo decisivo; haberse cargado de culpa catorce veces, en comparación con esto, es un juego de niños. "El niño deja que su culpa permanezca como algo aislado, sin "asociarla"; se arrepiente, recibe golpes, quiere ser un niño mejor y olvida la culpa: no tiene conciencia definitiva de la culpa. Ésta es la "conciencia decisiva de la culpa esencial, no de esta o de aquélla culpa".

El hombre con conciencia total de la culpa "está cautivo siempre, uncido con los arreos de la culpa". "Jamás consiste en echar manos a la obra de vez en cuando, sino en la constancia de la situación, en la constancia con la que esto es reunido con todo... En esto radica todo el arte de existir".

Nuestro orden de ideas era: comprender el movimiento de concepción del mundo a partir de las situaciones límite. Se puede también invertir la relación y ver la permanencia vivenciante en la situación límite, en todo lo definitivamente incierto, problemático, antinómico como expresión de la posición de concepción del mundo: sobrellevar el sufrimiento, el azar, la culpa como definitivo e insuperable, no ignorarlo. Kierkegaard ve la relación siempre de este modo: "La conciencia de la culpa es la expresión decisiva del pathos existencial frente a una bienaventuranza eterna". Es "la característica de la relación con una bienaventuranza eterna".

Pero si preguntamos en qué consiste la relación de concepción del mundo, seríamos referidos solamente a la situación y a las consecuencias. De la vivencia puede decirse aquí, como en otras ocasiones, en lo esencial que "el recuerdo eterno de la culpa no se deja *expresar externamente*, es inconmensurable, pues toda expresión externa hace finita la culpa". Ésta es una de las razones del *silencio* inevitable sobre la interioridad última. Otra razón del silencio es la defensa propia contra la medianía. Este silencio ha ocupado a Kierkegaard: "Cierto que un hombre puede exigir esfuerzos de sí mismo, de los que le disuadiría el amigo mejor dispuesto a ellos, si tuviese noticia de ello". El hombre no puede ni debe decir esta norma abso-

luta... "Todo el que verdaderamente ha arriesgado su vida, ha tenido la norma del silencio; pues un amigo no puede ni debe nunca aconsejar esto, sencillamente porque aquel que, queriendo arriesgar su vida, precisa un amigo de confianza para reflexionar con él, no sirve para eso" "aquel que guarda silencio no se queja a nadie más que a sí mismo, no ofende a nadie con sus aspiraciones; pues su convencimiento de victoria es que en todo hombre este "co-saber" habita y debe habitar con el ideal... En la relación del silencio con el ideal radica un juicio sobre un hombre... es absolutamente lo supremo". "En la relación del silencio con el ideal hay un módulo que hasta del mayor esfuerzo hace una pequeñez... por el contrario, en la charlatanería, se dan pasos de gigante sin esfuerzo alguno... En el convenio del silencio con el ideal falta una palabra, que no se niega, porque lo que ella designa tampoco existe: es la palabra perdón...".

El impulso a hacer finita la culpa es lo lógico y normal. "Son raros los hombres que conservan el recuerdo de la interioridad oculta". Por ello, las concepciones de culpa y reparación con las que nos encontramos, son finitas, toda vez que sobre aquella culpa infinita y sobre su experiencia pesa un silencio que a lo sumo es roto con expresiones paradójicas. Estas *concepciones finitas* las ilustra en parte Kierkegaard:

1. La culpa es asociada con "algo comparativo (con su propia contingencia o de los otros) y entre tanto se olvidan las particularidades de la culpa". Esto hace la vida fácil y desenvuelta, como es la vida del niño. "Sin embargo": Queda siempre una pregunta, cuántos hombres hay que, en última instancia, se comporten absolutamente dentro de una determinación del espíritu; queda una pregunta..., pues es posible que todos nosotros lo hagamos, en la medida en que la interioridad oculta es precisamente la oculta...".

2. La representación de la culpa la asociamos a la bienaventuranza eterna por unos momentos —el domingo—.

3. El mediar: "La mediación desliga al hombre de sumergirse en el ambiente de la totalidad, y hace llevar una actividad hacia fuera, de modo que su culpa, y su sufrimiento de la pena vayan hacia fuera; pues el lema y la indulgencia de la mediación es que lo externo sea lo interno y lo interno lo externo, con lo que se acaba con la relación absoluta con el absoluto".

Las concepciones finitizadas de la reparación son:

1. El concepto burgués de la pena. Corresponde a esta o aquella culpa.

2. El concepto metafísico-estético de la némesis: "La interioridad se convierte en externidad. Por ello, podríamos ver las Furias, pero precisamente esta su transparencia hace a la interioridad menos espantosa, y precisamente como consecuencia de su transparencia hay un límite para ellas: A las Furias no les estaba permitida la entrada al templo. Por el contrario, cuando, a causa de una sola culpa, tomamos la conciencia de la culpa como una carcoma, entonces esta oscuridad es precisamente lo espantoso...".

3. "Toda penitencia hecha por sí misma". Ella hace finita la culpa, porque la hace conmensurable. "Lo respetable en la penitencia de la Edad Media era que el individuum colocaba la norma absoluta en referencia a sí mismo". La penitencia de la Edad Media era una "falsedad conmovedora y entusiasmada". La Edad Media deja a Dios, por así decirlo, tomar parte en el juego. "Se intenta el experimento mental: Un hombre... que está sólo consigo mismo, con la culpa y con Dios... se piensa para él su cavilar desesperado de si no habrá algo en lo que pudiera incurrir como reparación por la culpa, se imagina la necesidad de la invención, de si no sería posible incurrir en algo que pudiera provocar de nuevo la bondad (la amistad) de Dios; y se ríe, cuando puede, del sufriente que incurre en la penitencia...".

Resumiendo: Kierkegaard señala la situación, niega las finitizaciones, no dice nada del tipo de la vivencia misma de concepción del mundo. No hace sino notar que estas fuerzas son totalmente extramundanas: solitario con Dios. No da impulsos para la conformación del mundo. Lo ético es un problema de la toma de posición para consigo mismo, los fines son puestos todos directamente hacia el absoluto, no a través de un actuar mundano. Se trata de una religiosidad solitaria y reflexiva del pensar.

3. *EL PROCESO VIVIENTE*

Las características de las situaciones límite nos mostraron la situación del hombre como antinómica. El hombre puede ser quebrantado por ellas, pero puede también poseer fuerza vital y firmeza. La disolución y la firmeza están entre sí en lucha, no siempre como contraposición consciente, pero sí de hecho en la vida. Las situaciones concretas se alteran, pero las situaciones límite formales reaparecen continuamente. Las reacciones son infinitamente variadas, pero, según la forma, tiene lugar un proceso viviente pare-

cido. Este proceso llega también, casi continuamente, a una tranquilidad aparente, por ejemplo, como hemos descrito, en un supremo bien, en una imagen del mundo antinómica dogmatizada, en el optimismo o pesimismo, etc.; de ese modo, se originan las variadas formas de los tipos del espíritu. El proceso viviente representado como totalidad, nos ofrece la clasificación fundamental de estos tipos del espíritu. Al describir las reacciones a las situaciones límite individuales era ya lo común que reaparecía siempre. Vamos a caracterizarlo ahora de nuevo. En todo caso no resaltamos de nuevo todas las características de un modo generalmente suficiente. La idea de este proceso puede ser desarrollada solamente en la actitud ante la forma que reaparece siempre al seguirla por diferentes medios.

La vida concebida desde un punto de vista de concepción del mundo entra en juego en la disociación sujeto-objeto. Existe aquí, la mayoría de las veces, en *evidencia inmediata, una unidad entre el individuo y la envoltura de las objetividades,* cuando el hombre no reflexiona en absoluto, sino que ve más bien indiscutibles las situaciones de la sociedad, los imperativos éticos, tal como tienen validez para las costumbres, y los estados de cosas naturales; cuando no piensa en absoluto en ellos, como si fuese posible otra cosa, sino que vive en ellos, como si fuesen su propia sustancia. Hombre y envoltura han crecido aquí tan unidos que la concepción del mundo, en cuanto proceso, ya no es específica en el individuo. Una contemplación de las concepciones del mundo de este tipo es posible solamente desde un punto de vista social-psicológico, no individual-psicológico; pues pudieran aparecer las concepciones del mundo más diferentes en esta forma de la inmediatez evidente y ser comparadas unas con otras de un modo social-psicológico. Psicológicamente, en el sentido de la Psicología individual, se experimentará la contemplación posible sólo cuando la envoltura misma sea experimentada conscientemente como situación, como un elemento de la situación y, con ello, puesta en cuestión; desde aquí hasta la protovivencia individual del encontrar apoyo, por ejemplo, la protovivencia religiosa en un mundo desendiosado, se extiende el campo de lo psicológico para el alma individual.

Este poner en cuestión surge con la conciencia de que también sean posibles otras formas de vida. La experiencia consciente de las situaciones límite que anteriormente estaban recubiertas por la envoltura firme de las formas de vida, imágenes del mundo, representaciones de fe, objetivamente evidentes, y el movimiento de la reflexión ilimitada, de lo dialéctico permiten el comienzo de un proceso, que hace que *desaparezca la envoltura* anteriormente evidente. Antes, la envoltura en cuanto tal, no nos era evidente, ahora se hace más o menos claro lo que es envoltura y ésta es experimentada como vínculo, limitación, o como problemática, sin poseer la fuerza para ofrecer un apoyo. Si este proceso de disolución llega a ser general en una sociedad, en tal caso aparece, por primera vez, la vida, que puede ser objeto para una psicología de concepción del mundo del individuo. Ahora se encuentran en los individuos junto a los procesos de disolución los restos de la envoltura que, como fragmentos destrozados, siguen siendo eficaces. Este proceso de disolución puede conducir hasta la aniquilación: La envoltura no existe ya, el hombre no puede ya vivir, al igual que un molusco al que se ha quitado la concha.

El que el hombre viva y no desaparezca lo vemos en el hecho de que en el proceso de disolución de la vieja envoltura *construye además al mismo tiempo nuevas envolturas o comienzos*. Este ponerse hacia fuera de la vida es siempre un fijamiento de un modo u otro, solamente en este poner hacia fuera se puede reconocer vida, el proceso de este poner hacia fuera es la vida misma. Por ello, en el proceso vital las envolturas son disueltas solamente para hacer sitio nuevo; a fin de cuentas no se trata de disolución, sino de metamorfosis. Las envolturas que se originan pueden tener todas las formas del salir hacia fuera de la vida humana: El actuar en la conformación del mundo, la conformación de la personalidad real, el hacer y crear el conocimiento verdadero, las obras de arte y literarias, por último la forma racional de la envoltura: La doctrina filosófica.

Este proceso viviente en el que, disueltas las envolturas firmes, son formadas nuevas envolturas, este cambio que es, a la vez, disolución y refundición, no es un proceso único, sino una forma siem-

pre renovada de la existencia viviente. En tanto que contemplamos psicológicamente, vemos, solamente este proceso, pero no vemos ni el principio ni el final últimos. Vemos los comienzos históricos e individuales, que son accesibles a nuestra percepción, por su contenido ya como formaciones muy complicadas; no vemos meta alguna que, objetivamente, pudiera ser la meta para nosotros. Es, en cierto modo, como si percibiéramos un fragmento de una trayectoria desconocida para nosotros. Ésta puede dar pie a nuestra necesidad filosófica para calcular especulativamente, en cierto modo, la curva y la figura de toda la trayectoria a partir de la forma y del contenido de la trayectoria que podemos ver. Para la contemplación psicológica esto radica no en si describe solamente lo que es visible. Es más, desarrolla casi inevitablemente una scepsis, de si nosotros aquí, en el límite extremo de nuestra consideración de concepción del mundo, somos capaces de saltar, por decirlo así, desde nuestra existencia, que está vinculada a nuestras formas psicológicas, a una esfera que ya no es psicológicamente objetiva. Pero, al mismo tiempo, la contemplación psicológica desarrolla el punto de vista de que estos intentos de saltar son precisamente los procesos vitales que crean nuevas envolturas, siempre con la conciencia de alcanzar ahora el absoluto, lo definitivo. La contemplación psicológica sabe que nosotros podemos vivir solamente dentro de envolturas, si es que queremos vivir. En la fuerza de la construcción de la envoltura ve la fuerza de la vida y, con ello lo esencial. En aquel sobrepasar los límites que están puestos para la nueva contemplación, en aquel hacer que ella pone en cuestión, en verdad, como definitivo, ve, a la vez, los remedios de la vida. Sabe que ella misma es fácilmente un factor en el proceso de disolución, es decir, también un factor necesario en la vida, para que ésta se despliegue continuamente; y una fuerza de disolución a la que vienen a parar, finalmente, sólo los productos inauténticos de las envolturas o las petrificaciones sobrevividas y los hombres carentes de fuerza y de vida, como las bacterias se apoderan de todos los cadáveres, pero no de los cuerpos vivos. Debe reconocer que, conforme a su esencia, por sí misma no es creadora, y que está al servicio de la vida que está en crecimiento, a la que ella no pue-

de causar ningún daño; pues ella enseña precisamente lo que es la vida y no puede hacer nada a quien está seguro de su conciencia vital, de su tarea. Éste, a un nivel tal de los procesos de refundición, como al que ha llegado actualmente, se verá en la necesidad de aceptar en sí como un factor esa consideración psicológica. Despreocuparse de ello sería siempre sospechoso.

El proceso viviente encierra, pues, disolución y formación de envoltura. Sin disolución se produciría la rigidez, sin envoltura la aniquilación. Pero *disolución* y *envoltura* pueden desprenderse, en cierto modo, del todo viviente, originándose así, por una parte, los procesos nihilísticos y por otra el cobijarse definitivo dentro de la envoltura. Lo que llamamos motivos de la concepción del mundo, en parte, son motivos que quisieran sustraerse a la nada y, al mismo tiempo, a la intranquilidad, al sufrimiento de lo vivo. Con las envolturas de concepción del mundo firmes, el hombre busca, por ejemplo, escapar al sufrimiento de las situaciones límite, en tanto que las oculta; quiere buscar tranquilidad en lugar del movimiento infinito; quiere justificaciones objetivas a partir de algo racional en lugar de la responsabilidad absoluta de las fuerzas vivientes y de su elección. Así pues, junto al impulso del hombre por experimentar, en responsabilidad infinita, un crecimiento y creación vivos, lo que es la existencia, y en ellos, al mismo tiempo conformarse a sí mismo, se da un impulso hacia la nada y un impulso hacia la envoltura.

Después de estas observaciones, la clasificación es evidente para nuestro análisis de los tipos del espíritu. Contemplamos, en primer lugar, los procesos de disolución; en segundo lugar, las envolturas. De este modo abarcamos partes del proceso, en cuyo núcleo está metido lo viviente que es infinito: Esto lo describimos en el tercer capítulo. Cada una de estas partes puede independizarse y hacer que los individuos permanezcan rígidos en un tipo del espíritu, que o es solamente proceso de disolución o mera envoltura de naturaleza rígida. Incluso la vida, concibiéndose a sí misma, puede objetivarse como doctrina y desarrollar una figura específica del tipo espiritual, la cual, por sí misma, ya no es la viviente. Así pues, aunque la vida misma no hay que concebirla como lo uno,

sino que es visible solamente un fragmento de la curva de sus objetivaciones, ella misma es continuamente movimiento y refundición, sin embargo, podemos caracterizar toda una serie de tipos del espíritu, que están en esta curva; de ninguno de ellos nos está permitido decir que sea el "verdadero", de ninguno nos está permitido decir que sea el tipo del espíritu por antonomasia en su totalidad, de ninguno que sea la vida. Pero si, no obstante, parecemos realizar este intento, por ejemplo, con las características del tipo demoníaco, hemos de quedar conscientes de que, así, con tipos anólogos establecemos solamente un concepto límite; de que, precisamente, este tipo permanece vacío de contenido, mera forma y, por lo tanto, en cuanto tal, puede llenarse en ocasiones con cualquiera de los otros tipos.

Los procesos de refundición pueden ser considerados como procesos dentro de la sucesión histórica o como procesos en los individuos humanos. Cuando contemplamos los últimos, no podemos dejar a los primeros fuera de nuestra atención; muestran en grande lo que los individuos son en pequeño, son al mismo tiempo presupuesto para éstos. Cuando nosotros —en expresión de Hegel— contraponemos *formas de un mundo* y *formas de conciencia,* la separación es clara y decisiva para la casuística empírica, para la formación de tipos estará permitido utilizar la descripción de ambas fuentes, pues muestran lo mismo en el resultado, sólo que con diferente tipo de escritura. Pero en el centro de nuestras actualizaciones estarán sin querer los individuos humanos.

4. *LA ESTRUCTURA DE LOS TIPOS DEL ESPÍRITU*

En cada tipo del espíritu preguntamos por su "estructura". Sentamos como presupuesto llamar tipos del espíritu solamente a aquellas totalidades intuitivas de la concepción del mundo que tienen una estructura unitaria. Las formaciones más complejas son tipos caracterológicos o sociológicos que no hemos de desarrollar aquí. Esta estructura unitaria se deja a menudo verter en fórmulas a las que después llamamos el *principio* del tipo. A veces se deja denominar con un lema que muestra la *idea* del tipo. Cada tipo

como tal es un todo infinito, cuyo desarrollo intuitivo nunca alcanza un fin. Permanecemos siempre en la duda de si el tipo construido afecta a algo último, o si él, en cuanto construcción limitada, como un esquema demuestra que ha de contarse entre los "elementos" y es solamente manifestación de una fuerza que ha de buscarse más profundamente.

La estructura unitaria del tipo hay que mostrarla en el despliegue. La *imagen del mundo* típica para él y las *actitudes* típicas para él sirven para caracterizarlo. A esto hay que añadir la *jerarquía* de los valores típica para él; es decir, el modo como están distribuidos los acentos sobre los elementos, lo que es preferido, lo que es la cumbre de la jerarquía de valor, el supremo bien, las metas y tareas últimas, las exigencias y principios fundamentales.

Los principios, ideas, fuerzas deben ser entendidos por tipos del espíritu. Con ello queda dicho que nunca pueden ser totalmente evidentes, que nosotros nunca sabemos si, a fin de cuentas, debemos suponer una fuerza o muchas y, en este caso, cuántas. Y de ello resulta que los tipos del espíritu no pueden ser puestos uno junto a otro claramente delimitados, como las imágenes del mundo. La mayoría de las veces no son totalidades en reposo. El intento por caracterizarlos desplazaría, la mayor parte de las veces, el *movimiento* al primer plano y, sólo de vez en cuando, mostraría tipos cerrados. Los procesos han de ser aquí lo más importante para nosotros. En particular desarrollamos alguna vez un tipo del espíritu en actitud, imagen del mundo y cuadro de valores, pero este esquema no lo aplicaremos meticulosamente. Una construcción de la estructura de tipos del espíritu individuales lleva a ésta a la rigidez, mientras que la esencia de los tipos del espíritu es la fuerza y el movimiento. Esta rigidez es la consecuencia inevitable de toda labor conceptual, que, sin embargo, es anulada de nuevo, en tanto que muestra los nexos causales de los tipos entre sí, el movimiento de su pasar y, al mismo tiempo, pone a los tipos entre sí en orden sistemático. Con frecuencia el orden es, al mismo tiempo, una indicación del camino al movimiento posible. Para estos procesos de movimiento empleamos los pensamientos fundamentales descritos de la situación límite, sostén y proceso vital.

A. ESCEPTICISMO Y NIHILISMO

El problema fundamental primero y el último de todos de la concepción del mundo es si en la vida en general decimos sí o no, si lo supremo está en la *nada* o en la *existencia*, si el disolverse y cesar es meta final o si lo es la vida en el actuar, crear y construir. Entre estas dos posibilidades no existen algo así como pasos, pero sí infinitas combinaciones en el alma de cada hombre: La vida no es afirmada a cualquier precio; acontece su sacrificio, pero no por la voluntad de la nada, sino por una voluntad de sentido; la vida es aniquilada, solamente porque a ésta, en su peculiaridad, aparece sin valor de vida, por placer en la vida positiva cuya posibilidad aparece cerrada; la voluntad de no ser, para mí, no es voluntad de la nada en general, etc.

Lo que llamamos vida y existencia tiene para nosotros los *planos de la realidad, de los acentos de valor, del sentido.* La voluntad consumada de la nada será una voluntad que vive y enjuicia el ser, el valor y el sentido como vanos por igual y en consecuencia actúa en el único "sentido" que queda; dejar de existir, para ser nada. Tal nihilismo apenas si se da empíricamente. El nihilismo significa más bien el proceso que en su continuación ha de conducir a este estado final consumado ideal del nihilismo. En este sentido hay que entender las definiciones del nihilismo de que es "la negación radical del valor, del sentido, del deseo" (Nietzsche); de que es el estado del alma en el que ésta carece de toda meta, en el que falta toda pregunta por un ¿para qué?; en el que todos los valores están desvalorizados.

Sobre el *nihilismo perfecto* no hay nada que decir; como quiere la nada absoluta, él mismo es nada. Los procesos que señalan hacia él como radicando en su prolongación, no están todavía en la nada absoluta, sino que establecen algo a partir de lo cual ven y quieren lo otro como vano. Un tipo del nihilismo obra poco más o menos así; desprecia todo valor y sentido y se aferra a la afirmación de la mera realidad sin valor y sin sentido; el otro tipo encuentra la realidad insoportable y digna de aniquilación, porque, desde el punto de vista del valor y del sentido, no es justificable en modo alguno. Aquel *nihilismo del valor* está representado, por ejemplo, por los materialistas prácticos; este *nihilismo de la nada* por el Budismo. Ambos dicen: Todo es engaño, todo es falso, es ilusión, pero lo dicen en sentido contrapuesto; el nihilista de la nada creyendo que el ser nos engaña con falsas apariencias, que en él hay algún sentido, algún valor, para nosotros que solamente nos importa el valor y el sentido; el nihilista del valor creyendo que todas las frases de valor y de sentido no hacen más que ocultar una voluntad para la mera existencia, que sólo ella es eficaz fácticamente.

Mientras exista una vida anímica, son posibles solamente estos *nihilismos relativos* y el nihilismo absoluto es imposible; pues el hombre todavía sigue queriendo algo; aunque piensa la nada, en este querer precisamente tiene todavía un sentido. El nihilismo del ser es capaz de una vehemencia inmensa, aún más, como nos enseña el Budismo es capaz de conformación del mundo en límites reducidos. El nihilismo del valor, por el contrario, es también en sus efectos, vano y caótico; tampoco es capaz de desarrollar ninguna teoría valiosa de su concepción del mundo.

Estas oposiciones, que determinan aproximadamente la esfera conceptual del nihilismo, son aún esquemáticas y burdas. Las formas del nihilismo vamos a desarrollarlas en particular. Todas ellas nos muestran *nexos causales que se repiten siempre,* los cuales, a partir de cada forma de la objetividad, impulsan al alma al nihilismo. Estos nexos causales son:

1. *Cuando yo, partiendo de una concepción del mundo, tengo y persigo intenciones, la experiencia real contradice continuamente*

a mi opinión primitiva en la realización. Se quiere dar al hombre los mismos derechos, para que así nadie sufra violencia, y al punto, unos cuantos de estos hombres nuevos con igualdad de derechos se apoderan del poder bajo otras formas. Se quiere solamente dejar valer y hacer lo que es claro y comprensible y se experimenta que a uno no le quedan más que formas vacías. Uno quiere entenderse con otros, se cree, totalmente de acuerdo en las formulaciones, mantener ambas por correctas y se experimenta que, al cambiar la situación externa, ambos expresan algo totalmente distinto; del cosmopolita se hace un chauvinista, del socialista un déspota. Orienta uno su vida consciente de una meta y experimenta que los principios supuestos no hacen posible vida alguna, que lo que para el momento y dentro de la teoría de concepción del mundo da impulso y encuentra aprobación no es algo con lo que se pueda vivir día tras día y año tras año a lo largo de todo el curso del tiempo. Solamente donde todo es completamente maquinal, se puede calcular y decir de antemano, en la medida en que se permanece con todo en el sistema acabado aislado —un ideal raras veces alcanzado— y luego, al momento ya no tiene otro interés para el hombre viviente, sino el de ser un lastre para la producción de meras condiciones de vida. Precisamente la experiencia del choque, de la contradicción del criterio, de la espectación de una parte, y de otra de la experiencia, es vida. Las experiencias pueden avanzar en un proceso constructivo o bien cada una de estas experiencias conduce al establecimiento de lo negativo en ellas que se expresa en juicios como: ningún hombre posee valor; yo soy incapaz, reprobable; el mundo es un caos de azares, etc. La desesperación puede llegar a ser la fuente de un proceso anímico de refundición (en la esfera religiosa: conversión, reencarnación). Pero la desesperación, establecida como tal, es el nihilismo. En la desesperación de aquella experiencia siempre renovada del contradecirse, la reflexión trata de orientarse, pero con ésta es cuando empieza a fomentarse el proceso hacia el nihilismo.

2. *En aquella reflexión en cuanto tal, en toda actitud racional hay una tendencia a la disolución, a la relativización de aquello so-*

bre lo que se reflexiona. Esta experiencia de la naturaleza del pensar la hicieron por primera vez sobre la tierra los sofistas griegos. "Por encima del concepto no puede existir nada...; para él, no hay, para expresarlo así, nada sólido... se encuentra como el poder absoluto, para el que todo desaparece; y ahora todas las cosas, todo consistir, todo lo que es tenido por firme llega a ser fluido. Lo consistente —ya se trate de una consistencia del ser o de la consistencia de determinados conceptos, principios, costumbres y leyes— llega a vacilar y pierde su apoyo"[45]. La reflexión se origina de la voluntad de querer convencerse a sí mismo, no de la buena fe y autoridad de aceptar aquello de lo que se trata. Pone en cuestión, para obtener certeza, resuelve las totalidades en las que se encuentra inmediatamente, aísla "planos" y "puntos de vista", y los fija como aislados; pronto tiene que abandonar de nuevo esta fijación, porque otros "planos" se destacan y desarrolla ahora un acumulo de puntos de vista, primeramente, en la creencia de llegar, así, a ciertos criterios. Pero comprueba que para cada proposición hay una contra-proposición, para cada razón una contra-razón; que se encuentra en una esfera en la que cesa toda consistencia. Los sofistas lograron esto: "saber que, cuando se trata de argumentos se puede demostrar todo con argumentos, que se pueden encontrar argumentos y contra-argumentos para todo... Esto radica en la peculiaridad del razonamiento reflexivo... En la actuación peor hay un punto de vista que en sí es esencial; si se quita éste, entonces se disculpa y se defiende la actuación. En el crimen de deserción en la guerra se encuentra así, el deber de conservar su vida. Del mismo modo en los tiempos recientes los mayores crímenes, asesinato, traición y otras cosas por el estilo fueron justificados, porque en la opinión, en la intención radicaba la determinación que de por sí era esencial, por ejemplo, la de que hay que oponerse al mal y fomentar el bien. El hombre cultivado sabe poner todo bajo el punto de vista del bien, hacer todo bien, hacer válido en todo un punto de vista esencial. No tiene que haber ido demasiado lejos en su formación quien no tenga buenas razones para lo peor;

---

[45] Hegel, W. W. XIV, 5.

todo lo que ha acontecido de malo en el mundo desde Adán está justificado por buenas razones"[46]. "Los hombres no cultivados aprecian por razones. Pero en general están determinados por algo distinto (rectitud) de lo que ellos saben; a la conciencia afloran solamente las razones externas. Los sofistas sabían que sobre este suelo no había nada firme; éste es el poder del pensamiento que trata todo dialécticamente, que lo hace todo vacilante"[47].

3. La experiencia del contradecirse a sí mismo en el curso de las realizaciones de todo tipo, la experiencia de las propiedades de la reflexión con la que se puede hacer todo, son fuentes del nihilismo que solamente pueden limitarse en su fluir, cuando el hombre se vuelve hacia la "esencia", hacia lo "verdadero", lo "sustancial" o como quiera llamárselo. El hombre quiere ser *de verdad, realmente, auténticamente*. Este pathos se ha vuelto desde siempre contra la reflexión; pero que en la *voluntad* misma de *veracidad* y *autenticidad hay una tendencia de llegar al nihilismo* lo ha descubierto Nietzsche. El pathos del querer la vida exige y pretende, en cada caso concreto, la cosa misma, ver la esencia, en lugar de razonar sobre aspectos abstraídos, en lugar de razonar en torno a esta esencia pasándola de largo; exige y pretende vivir realmente, en lugar de pensar meramente sobre ello; ser auténtica, sustancialmente en lugar de no ser nada detrás de todas las máscaras, en lugar de ser inauténticamente dentro de una riqueza aparente. Pero establecida una vez la pregunta de si es algo también auténticamente, si a partir del impulso a la autenticidad se examina y se educa el "sí mismo", entonces se abre para el desmembramiento propio y ajeno una serie infinita de cáscaras y detrás de cada una, al parecer la última, sigue otra; detrás de cada noción anímica, que por un momento aparece como la última, se oculta algo distinto, detrás de esto de nuevo otra cosa; todo es máscara, todo encubrimiento, todo primer plano, y detrás, cuando se busca la forma más intensa, no se encuentra "nada". Todo parece ilusión de ilusiones detrás de las cuales falta la sustancia:

[46] Hegel, W. W. XIV, 24 ss.
[47] Hegel XIV, 26.

Lleno de duda en tu propio saber
entre cien espejos
falso para ti mismo,
entre cien recuerdos
inseguro,

ahorcado con tu propia soga.
¡Conocedor de ti mismo!
¡Conocedor de ti mismo!

Donde yo vivo realmente, creo vivir, se me revela que, sin embargo, estaba en un esquema general. Si hablo, el idioma ha hecho imposible lo general, la vida, la expresión de la vida, la comunicación de la vida. Y la cosa misma, la esencia llega a ser siempre problemática, en el caso de que yo plantee la cuestión por veracidad. Las experiencias del contradecirse y de la reflexión sólo obtienen su fuerza impulsiva hacia el nihilismo por esta veracidad que parecía una salvación. Precisamente la veracidad es inexorable, suprime las fijaciones provisionales en el nihilismo a medias del materialismo práctico, de la subjetividad arbitraria, e impulso a lo extremo. Para nuestro tiempo Nietzsche interpretaba este estado de cosas: "El sentido de la veracidad, altamente desarrollada por el Cristianismo, siente náuseas ante la falsedad y la costumbre de mentir de toda la interpretación cristiana del mundo y de la historia". Recaída desde "Dios es la verdad" en la fe fanática de "todo es falso". A la idea nihilista la llama él "una consecuencia de la veracidad cultivada". La veracidad, incluso la originada de la moral, se vuelve contra la costumbre de mentir "profundamente enraizada hace ya mucho" de las necesidades de la moral que, en cuanto necesidades, se manifiestan como algo no verdadero. "Este antagonismo —de no apreciar lo que conocemos y de no necesitar apreciar ya lo que quisiéramos hacernos creer— tiene como resultado un proceso de disolución" [48].

Es de admirar que la humanidad pueda existir dentro de estas tendencias al nihilismo. La experiencia nos enseña que la mayoría

[48] Nietzsche IX, 7-12.

de los hombres son muy ajenos a semejante nihilismo y que, en el caso de que se hagan activos los procesos hacia el nihilismo, sin embargo, casi nunca conducen hasta el fin, sino que en el camino se encuentran toda una serie de estaciones, en las que algo firme continúa manteniendo todavía al que se hunde en el nihilismo. Este algo firme, en todo caso nada que pueda fundamentar la ratio —esto enseñan las propiedades de la reflexión—, se trata de *algo dado en el hombre*, por ejemplo, la existencia brutal de su naturaleza, que dice precisamente que ella no es la nada, como opina el nihilismo. Este algo firme es la *fuerza última* del alma humana, que no es preciso seguir investigando, sino que solamente hay que constatar. En este algo firme hemos de distinguir tres tipos: 1. Algo en cierto modo *puntual*, fragmentario, abstracto, de sentido o sostén que mantiene en la vida al nihilista, tal como él existe empíricamente; este algo firme, conforme a sus tipos, nos enseñará a conocer las formas del nihilismo. 2. En cierto modo un algo firme, un *esqueleto* muerto o una envoltura que se ha hecho rígida: los tipos del segundo capítulo. 3. La *vida* en su totalidad y en su acumulación misma (los tipos del segundo capítulo). El tercer tipo solamente puede ser comprendido por existencia individual, el segundo también y así lo es, la mayoría de las veces, por educación y formación de carácter desde fuera conforme a los mecanismos psicológicos usuales; en el primer tipo encontramos los restos de los otros dos. Y en verdad, forman a su vez dos grupos; o el hombre se defiende contra el *nihilismo* del que él no puede enseñorearse, o ha llegado a hacerse uno con el *nihilismo*, está existiendo en su elemento.

I. *ESTADIOS Y FORMAS DEL MOVIMIENTO NIHILISTA*

Formas del nihilismo, a las que el hombre opone resistencia

El hombre opone resistencia, en tanto que, en cualquier parte, pone algo de sí, que por sí mismo es solamente puntual, por ejemplo, el más allá, algo negativo, el obrar negativo.

1. El hombre se percibe a sí mismo como vano, ha puesto *todo valor en un más allá*. Encuentra su sentido en decir no y en el no hacer frente a sí mismo. Este tipo, en la medida en que se cree seriamente en el más allá, es el que ha permitido continuamente la formación de la religiosidad europea. Conduce al nihilismo fáctico frente a todas las realidades. Hegel lo describe: El hacer y el gozo en la realidad pierden toda significación, porque el "sí mismo" y la realidad son vanos. El "sí mismo" ha de desaparecer para que exista sólo lo exclusivamente esencial, lo general, lo que es más allá. "En las funciones animales... la conciencia es consciente de esta singularidad real. Éstas, en lugar de llegar a ser realizadas como algo que en sí y por sí no es nada, y que no puede alcanzar importancia y realidad algunas para el espíritu —pues son aquello en lo que se muestra el enemigo en su figura peculiar— son más bien objeto del esforzarse serio y se convierten precisamente en lo más importante. Pero en tanto que este enemigo se regenera en su derrota, la conciencia se fija a él; más que liberarse de él, permanece siempre en él, y se ve siempre manchada; al mismo tiempo este contenido de sus aspiraciones es, en lugar de un algo esencial, lo más bajo; en lugar de algo general lo más singular, y así, vemos solamente una personalidad tan desgraciada como pobre, incubada en sí misma y restringida a su mezquino obrar"... "El contenido de este obrar es la exterminación a la que se dedica la conciencia con su singularidad". La conciencia se libera del propio "sí mismo", en tanto que obedece y obra por mandato ajeno (de la iglesia, del sacerdote), en tanto que rechaza el fruto de su obrar, de su trabajo y el goce; en tanto que renuncia al goce y, por medio de ayunos y mortificaciones, eleva al máximo esta renuncia. "Mediante estos factores de la entrega de la propia resolución, después de la propiedad y del goce y, finalmente, por el factor positivo de la práctica de un negocio incomprendido, la conciencia se hace cargo verdadera y totalmente de la libertad interna y externa... tiene la certeza de haberse desprendido verdaderamente... de su yo"[49].

---

[49] Hegel, *Phänom. d. Geistes.*

2. Pero si también la fe en el más allá está decaída y macilenta, entoces permanece y se destaca aún más este tipo de nihilismo. El que se percibe a sí mismo inesencial se hace sustancial por los *actos de la auto-aniquilación*. El sentido, lo positivo, el sostén está precisamente en esto negativo que es lo único que resta. La vivencia de la inautenticidad, de la ineficacia de las vivencias sobre las actitudes permanentes de la personalidad, de la inconsistencia interna hacen que el hombre desespere de un florecimiento de una disposición sustancial. Encuentra en sí mismo un abismo de profundidad sin fondo, que, sin embargo, no es nada. Solamente la voluntad puede ayudar, cuando frente a toda inesencialidad del yo existe todavía comprensión para la esencialidad. La voluntad hace al hombre violento para consigo mismo. Se prohibe y se exige imperiosamente —pero no instintivamente, sino por la comprensión de aquello de lo que se trata, por cualquier concepción del mundo afirmada que designa a aquel punto como fórmula, principio, imperativo, deber. Si consideramos la vida de un hombre de este tipo, el peso cae siempre sobre el acto de la renuncia, del sacrificio, de la penitencia —lo positivo actúa sobre el observador caótica, ruda y accidentalmente y parece estar ahí solamente para poder provocar aquellos actos del sacrificio, de la penitencia y de la renuncia. Pero estos actos de la negación tienen sentido y coherencia, son consecuentes y violentos. Los actos de la auto-aniquilación alcanzan su cumbre en el desprecio de la vida —ya sea por "deber", incluso por una cosa ajena a la esencia del yo, por ser inesencial, ya sea en el suicidio sin "objeto". Así se origina la paradoja de que un hombre alcance su sustancia en el suicidio. La sustancia de lo insustancial pretendida en los actos de la auto-aniquilación es quizás la única de la que podría decirse que radica en el mérito. Es conseguida exclusivamente por los actos de voluntad.

Con respecto al tipo de las vivencias que conducen a la conciencia de la insustancialidad y que coinciden en el sentido de la auto-aniquilación son polos opuestos el *rico y el pobre en vivencia*. El rico, buscando autenticidad y esencia, no encuentra en ninguna parte su módulo ante tanta acumulación de cáscaras. De la plenitud en la necesidad más profunda de sustancia, a partir de la cual

aquella plenitud es considerada como vana, de esta oposición se origina el suicidio. Si el hombre fuera más pobre, quizá entonces sentiría la sustancia y seguiría siendo capaz de vivir. Por el contrario, el pobre, que ya en la pobreza se siente carente de sustancia, lleva toda su vida una lucha violenta por la sustancia. La ratio ayuda; los actos de la auto-aniquilación, sin conformarla, solamente para imponerle una penitencia, constituyen la vida que, únicamente cuando la situación trae consigo un "deber", encuentra su fin en la muerte por "un objeto". Tratándose de aquel otro rico, por el contrario, es una vida en plenitud, en vivencias sustanciales profundas, pero siempre percibidas a posteriori como inauténticas, una vida en cálculo y abandono a modo de avalancha, una vida en la que todavía se sigue buscando y luchando afirmativamente. Sin embargo, a esta vida acompaña el presentimiento de la salida única posible, que después como suicidio no es la cumbre de una vida negativa, sino el salto, que se da una sola vez, a la sustancia (que la mayoría de los suicidios fácticos no ha de entenderse así, es una cosa evidente).

Que el ser sea nihilístico o el nihilismo sea bien *visto*, que el nihilismo exista *de hecho*, o sea, una *suposición*, representa una oposición que transforma toda la *Gestalt* de los fenómenos. El tipo que se siente nihilista, sin saberlo claramente, se defiende en la destrucción de sí mismo, en la negación del actuar. El examen del nihilismo como tal conduce —en la medida en que se hace con seriedad— al suicidio. De otro modo en la consideración del nihilismo es posible solamente un seguir viviendo, en tanto que nos identificamos con el nihilismo, en tanto que hacemos de él nuestro elemento. Pero el defenderse en un nihilismo no confesado, instintivo y en todo caso no considerado seriamente se puede volver *poderosamente* a las *positividades* en lugar de encontrar su ser en las negatividades. Se desarrolla un *buscar en lo externo* que nos indica la forma típica del moderno nihilismo medio:

3. Lo que antes había de positivo en el mundo, lo que antes era vivido auténticamente, llega a hacerse objeto de la sensación del hombre nihilista. Toda concepción del mundo pasado, toda religio-

sidad, todo arte, todo lo intenta por una vez. Cada uno de por sí debe reportarle la "sustancia". La embriaguez —en el goce de la poesía, de la música, de los misterios, de las voluptuosidades, del abandono, de los entusiasmos que son fáciles de conseguir—, la fantasía siempre cambiante para los diferentes tipos del espíritu, para los tiempos y hombres, la admiración vacía por la forma en lo artístico, en el conocimiento vacío meramente crítico, el lanzarse al misticismo, a las asociaciones de la Iglesia, a círculos y maestros, todo esto ofrece un cuadro colorista y caótico de los muy diferentes tipos y grados del nihilismo fáctico, pero no percibido. Este hombre no exige de la filosofía explicación, comprensión, contemplación fría y clara, sino algo positivo, una concepción del mundo, el restablecimiento de la sustancia perdida, el llenar el alma nihilista. El hombre quiere entusiasmarse y exige cualquier cosa, quiere venerar y se da por contento con que se le ofrezca un objeto para ello. Por último se hace rutinario y se tranquiliza en cualquier técnica, en una iglesia, en una asociación, en una mística, en una personalidad, en un objeto. Aquí ha encontrado una sustancia, extraña, casual grabada profundamente en él por el tiempo y la costumbre, y, sin embargo, está todavía en peligro de que se le vaya de las manos de nuevo este edificio artificial; y siempre sigue siendo para el contemplador una forma de naturaleza nihilista. En todas partes sigue siendo análogo que en la ciencia no se busque la comprensión, sino la edificación; en el arte no la idea, sino el éxtasis; en la mística no la fuerza, sino el desleimiento ("salvación"). Bajo el rico manto de las mociones irresponsables del ánimo se oculta siempre la nada.

4. En este tipo se destaca fácilmente una sustancia fáctica, la auto-conciencia totalmente *pobre*, limitada al ego *momentáneo*, a la *existencia pasajera* en el ambiente, auto-conciencia para la que todo el mundo de formación es mero medio, y la cual, precisamente por ello, desarrolla sin estorbos en todas direcciones las posibilidades que de un modo puramente formal yacen en lo espiritual y, receptivamente, descubre bruscamente este mundo de lo espiritual, lo rumia, lo deja brillar, pero no lo asimila nunca. Infinitamente

rico en lo fenoménico, en su esencia este tipo es nada. Se permite un pensar ad libitum, completamente a capricho según lo que se le ocurre. La socialidad es el elemento, el periódico, el presente en general, en el que el yo puede llegar a estar seguro de sí mismo en el espejo de los efectos pese a toda variedad. La desvergüenza del pensar conduce a entramados mentales asombrosos y barrocos. Pero se olvida lo que se ha dicho, porque no se cree, porque para uno nada es esencial. Se produce inevitablemente lo heterogéneo (mientras el hombre sustancial, aun cuando olvide, producirá, sin embargo, a partir de su naturaleza invariable, pensamientos análogos, algo coherente). Una riqueza aparente de este pensador casual asociativo deslumbra; se manifiestan no solamente exactitudes, sino también profundidades de pensamiento, pero accidentalmente; no percibidas por los que las producen y sin fijar. Se sumergen de nuevo en el caos y permanecen sin sentido, si no las hace suyas alguien. El miedo por las trivialidades conduce a una expresión circunstancial y atornillada. Desaparece la expresión natural, breve y sencilla, la manifestación de las naturalidades allí donde es conveniente. Las palabras y los giros aumentan y se acumulan. Con una seriedad expuesta a la contemplación se pone sobre el tapete "vivir" y "profundidad", pero son prostituidas desvergonzada y públicamente —pues subjetivamente de hecho son irreales—. Uno se hace, así, interesante a los bien intencionados, a los de buena fe, a los apocados e histéricos.

Hegel ha caracterizado este tipo, tal como aparece con vestidos siempre nuevos. Describe la "vanidad de ser siempre más inteligente que todo pensamiento que uno tiene de sí mismo o de los otros, esta vanidad se apacienta en la propia razón que sabe siempre disolver todos los pensamientos y en lugar de todo contenido encontrar al árido yo..." La "conciencia desgarrada" tiene su elemento en el "lenguaje". "Su existencia es el lenguaje general y el juicio dilacerante... Este juzgar y hablar es lo verdadero e invencible, mientras ellos lo dominan todo..." El sí mismo que es para sí, su propia vanidad es la que sabe "no solamente juzgar y persuadir, sino también expresar ingeniosamente en su contradicción la naturaleza firme de la realidad, así como las determinaciones firmes que esta-

blece el juicio... Sabe, por lo tanto, expresar correctamente todo factor frente a otro, y en general la inversión de todos... En la medida en que conoce lo sustancial del lado de la disensión y de la contradicción que une en sí, pero no del lado de esta unidad, sabe muy bien enjuiciar lo sustancial, pero ha perdido la capacidad de comprenderlo. Esta vanidad precisa, además, de la vanidad de todas las cosas para, a partir de ellas, adquirir conciencia del sí mismo... Poder y riqueza son los fines supremos de sus esfuerzos". Pero estos poderes son para él mismo vanos. "El hecho de que por eso está en su posesión misma, lo expresa él en el lenguaje ingenioso, que, por ello, es su interés supremo y la verdad del todo"[50].

En este tipo, se ha desarrollado en el nihilismo como lo únicamente sólido un "sí mismo" egoísta y primitivo que, por una parte, se sirve de aquel elemento nihilista de la formación y del lenguaje ingenioso y, por otra, lo encuentra incluso como algo esencial. Si el "sí mismo" es realmente sólido, en tal caso se origina el primer tipo, el más tosco que se unifica con el nihilismo. El nihilismo perfecto no puede existir, precisa siempre de algo firme; esto puede ser algo general, como aquellas negatividades anteriores o el arbitrio, la sustancia del sujeto en su singularidad.

Formas del nihilismo en las que el hombre se hace uno con el nihilismo

1. El hombre está totalmente seguro en sí a pesar de todos los discursos y fórmulas nihilistas. No está ya afectado, está lejos de toda desesperación. Ha comprendido toda la esfera del nihilismo y la ha hecho suya. Pero el nihilismo es un medio para él. El hombre está dominado incondicionalmente por sus inclinaciones, no quiere negarse nada, permanece en la esfera del goce de los sentidos y de la lucha por el poder y por la importancia. En este caso todo nihilismo es inofensivo. Si este es aceptado por el hombre como sustancia, es aproblemático y viable. Ahora puede utilizar como

50 Hegel, *Phänom. d. Geistes.*

medios todos los procesos mentales escépticos, todos los desarrollos nihilistas para justificar, por ejemplo, de un modo sofístico sus acciones y cualidades, según sea necesario, ante sí mismo o ante los demás, representándose, por ejemplo, exigencias contrapuestas como altamente problemáticas e infundadas. La fuerza psicológica impulsora es la vitalidad, la voluntad incondicionada de seguir los impulsos e inclinaciones, a oponerse como ego totalmente individual y subjetivo, a exigir lo deseado hoy, aunque sea esto lo contrario a lo espiritual. En Atenas, los sofistas enseñaban expresamente en parte este tipo del espíritu; hacer de lo más débil lo más fuerte, conseguir el poder por el arte del discurso, negar todo valor objetivo, éste era el sentido de su enseñanza.

2. Este arbitrio subjetivo, que el nihilismo hace su elemento como medio, se precipita él mismo en la intranquilidad y en la desesperación de los cambios continuos, en los que amenaza su aniquilación y finalmente se realiza. Al mismo tiempo ha llegado a ser consciente, elaborado hasta el máximo por la experiencia de las nociones espirituales que conducen al nihilismo. Ahora no aparece ya como lo que ofrece apoyo, como lo puntual, el instinto de poder, la voluntad de imponerse —que más bien se enmaraña incluso en la corriente del nihilismo—, sino el mero sentimiento de la *estoicidad* del "sí mismo", la ataraxia, que en sí es carente de contenido. Pues todo contenido es indiferente y es aceptado; solamente es cierto que nada puede ya intranquilizar a este "sí mismo". Se cuenta de Pirrón la siguiente anécdota: durante una tempestad en alta mar mostraba a sus compañeros, que estaban llenos de miedo, un cerdo que permanecía totalmente indiferente y seguía comiendo tranquilamente diciéndoles: el sabio debía permanecer también en una ataraxia tal. Esta indiferencia, que el animal tiene por naturaleza sin saberlo, debe tenerla el sabio sabiéndolo racionalmente. El sabio deja que llegue a él todo lo que le trae la vida, la formación, la situación, reacciona en la forma en que aquello le es "natural", del modo en que se adecua precisamente a él, sin encontrar nada en algún modo obligatorio y ni aun siquiera importante. Se llena a su modo de la formación más refinada sin fijarse

de cualquier modo, sin preocuparse de nada más que de este su yo accidental, es más, sin ocuparse seriamente por este yo en lo que toca al contenido, sino dejando pasar. Nada es importante, nada que merezca seriedad y responsabilidad, ni en el mundo, ni en sí mismo. Todo es realizado con ademán ligero, como lo exige la situación, la forma habitual, la costumbre; como es "conveniente" o "propio" o como dicen estas fórmulas equívocas y carentes de contenido. Lo importante es la estoicidad del "sí mismo" puntual, todo lo demás es indiferente. El estoico tiene precisamente este carácter inalterable con la creencia en la objetividad y validez del pensamiento, en la "exactitud"; el escéptico precisamente en el elemento de la negación multilateral o de la desesperación. Este tipo del escéptico como tipo puro, en la antigüedad, está desarrollado fáctica y teóricamente por Pirrón. Lo conocemos por los escritos de Sextus Empiricus [51]. En la edad moderna su defensor más impresionante fue Montaigne. Este tipo es uno de los más claros y seductores para todo nihilista. En él alcanza tranquilidad. En todo caso, este tipo sólo puede existir si se da una disposición individual favorable. Pero para esta ha tomado este tipo toda la fuerza impulsora y toda la desesperación. Este tipo es el siguiente:

Pirrón —como si el cuadro estructural de un tipo del espíritu debiera estar proyectado conforme a la imagen del mundo, actitud, jerarquía de valores— planteó tres preguntas:

¿Cómo están hechas las cosas? (imagen del mundo).

¿Cómo debemos comportarnos frente a ellas? (Actitudes).

¿Qué se sigue para nosotros de este comportamiento? (Jerarquía de valores) [52].

A la primera pregunta (¿cómo están hechas las cosas?) contesta la imagen del mundo del espíritu escéptico: Ni lo sabemos ni podemos saberlo. Tenemos solamente percepciones singulares, intuiciones aisladas, vivencias singulares. Pero cómo es algo en sí duraderamente, nunca lo podemos "demostrar" Pues todo ha de ser

---

[51] Sextus Empiricus, *Pyrrhonische Grundzüge*, alemán en la philos. Bibl.

[52] Se han planteado estas preguntas comparándolas con las tres preguntas kantianas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? Por ejemplo, Erdmann, *Geschichte der Philos.* I, 162.

demostrado o por sí mismo (esto no puede hacerse porque las percepciones o posibilidades de pensamiento siempre se contradicen) o por otra cosa distinta (tampoco esto puede hacerse, pues ello conduce a series infinitas, si es que no debe ser reducido a lo primero). Para todo hay argumentos y contra-argumentos y en una investigación más precisa tenemos siempre como resultado la isostenia de argumentos y contra-argumentos. Lo que nosotros conocemos en nuestras vivencias son "fenómenos", nunca cosas. Todos los fenómenos, por su misma naturaleza, no son universalmente válidos, no son un preestadio del saber, no son saber [53].

A la segunda pregunta (¿Cómo debemos comportarnos frente a las cosas?), el problema de las actitudes, la respuesta es por tanto: indecisamente, ni afirmativa ni negativamente; solamente "atisbando (= escépticamente), siempre investigando (cetéticamente), jamás convencidos (dogmáticamente), constantemente perplejos (aporéticamente)". Una serie de locuciones escépticas típicas sirve para expresar este comportamiento, por ejemplo "me parece así", nunca "es así"; veo el fenómeno solamente ahora y aquí. Tampoco estas locuciones deben valer en sí y para todas las épocas, sino sólo

---

[53] Posteriormente, en la antigüedad, fue abandonado en muchos aspectos el escepticismo, en cuanto tipo del espíritu, y sufrió un giro hacia el mero escepticismo intelectual en la teoría de la "probabilidad" que corresponde al punto de vista del moderno empirismo científico como actitud científica, no como tipo del espíritu. El escepticismo, como postura puramente teórica, no es un tipo del espíritu. Es, por ejemplo, escepsis como método (en toda ciencia). Aquí se autonomiza en lo racional también de un modo específico: el crítico precavido por falta de ideas; la pobreza llega a convertirse en fortaleza, el que carece de pensamientos debe ser superior al que está lleno de ellos —al que pueden hacerse objeciones fácilmente— y a menudo lo es en apariencia de primer momento. Frente a los que dicen que no, están los creadores. Mas éstos son también el ácido cítrico que limpia el oro de lo creado. Cuando la palabra "escepticismo" es utilizada como denominación de una postura que duda de todo, entonces pierde todo su sentido propio en favor de una denominación totalmente superficial. En contraposición a la duda en el caso aislado (= Crítica, precaución intelectual) es imprescindible para el concepto una duda universal; en contraposición a la duda puramente intelectual, una duda (no-decidir) en todas las esferas de la vida.

relativamente y en este momento (pues los escépticos no son dogmáticos negativistas). Pero el resultado de este comportamiento no es el mutismo y el letargo, antes bien el escéptico es profesionalmente activo (muchos como médicos). Pues el escéptico reconoce la realidad de las vivencias momentáneas y en absoluto universalmente válidas y se comporta frente a ellas, en tanto que vive "guiado por la naturaleza" (por ello, lo que aportan las vivencias, tendencias, situaciones, etc.), y se acomoda "a las instancias de los estados". Vive en los fenómenos, tal como están dados en cada ocasión. Esto sería sin dirección y caótico, el actuar sería abandonado por completo como algo indiferente, si a estas instancias de los estados no pertenecieran también los usos y costumbres y la constitución política. El escéptico se acomoda aquí como siempre. Así, Pirrón era un sacerdote que hacía las ofrendas; Montaigne un católico-ortodoxo.

La tercera pregunta (¿qué se sigue del comportamiento escéptico?), el problema del valor supremo, la contesta Pirrón con la vida y doctrina; del comportamiento en último caso pasivo se sigue ἀταραξία, ἀπάθεια, ἀδιαφορία (estoicismo, apatía, indiferencia). El hombre ha de padecer lo que los estados le impongan. Pero es un padecer mesurado. Pues padece doblemente quien, además, considera el sufrimiento como un mal.

Resumamos este tipo haciendo uso de la anterior terminología: El escéptico posee la imagen del mundo filosófica del pensar vacío, las otras direcciones de la imagen del mundo las posee multilateralmente como vivencia (según las posibilidades altamente formado, pero irresponsablemente), carece de las actitudes entusiásticas, le faltan las ideas —como le falta la visión filosófica—, todas las demás actitudes las recorre accidentalmente y según la necesidad. Practica ciencia con la reserva de que, sin embargo, no sabe nada, permaneciendo con gusto en la enumeración de observaciones, en la forma de la reproducción de impresiones, o en la aplicación de métodos formales. Mantiene una relación con el arte, pero se queda en lo "estético" en el sentido más estricto, en el "gusto". Vive sin principios, conforme a la tradición, a los usos y costumbres, como lo exige su posición accidental en el mundo. Nunca trans-

ciende activamente las instancias de las vivencias reales dadas por las situaciones reales.

El escéptico, de acuerdo con su naturaleza, no puede crear ningún valor objetivo en razón de la cosa, no puede desarrollar sistema filosófico alguno, no puede intentar la formación de escuela. Solamente puede y desea darse expresión a sí mismo, sin obligarse. Se muestra como es, solamente parece reivindicar validez para lo puntual de la ataraxia y para algunos medios para llegar a ella, pero después abandona también esto. Montaigne en todos sus ensayos no pretendía otra cosa que retratarse a sí mismo; nos dice que solamente él es objeto de su libro. El escéptico puede, así, decir todo lo posible, lingüísticamente de modo inevitable en forma de afirmaciones, pero no le da importancia, se contradice con toda tranquilidad. Todo no es más que expresión de su naturaleza, ni más ni menos [54].

3. El sofista necesita el medium nihilista como medio para finalidades de poder y de imposición de sí mismo, el escéptico se mueve en el elemento nihilista ni afirmando ni negando, se cuida solamente de su ataraxia, el *nihilista de hecho* se pone sin más de parte de la negación, sin objetivo. No duda ya en el sentido del dejar en suspenso, sino que niega dogmáticamente. Lo que le sale al paso, lo destruye con los medios del nihilismo. Es el destructor de todo; lo que es, no tiene valor; lo que vale, es engaño. Se regala en la destrucción. En el fondo se trata solamente de una diferencia de la situación sociológica, si él se ocupa de destruir teórica y literariamente o lo hace activa y prácticamente. Pero siempre se percibe en este tipo el instinto de poder, aunque no asimilando ni sometiendo, sino destruyendo de un modo absolutamente formal; se observa cierto desengaño profundo, un asco de la propia existencia

[54] Para el que lo objetivo, cualquier objeto con valor es todo, frente al que el individuo está ahí como algo nulo; éste ha de encontrar vano, presuntuoso, depravado, sacrílego a un tal escéptico. Le echará en cara contradicciones, pero con todo no llega a tocar en la sustancia del escéptico; la puntualidad de la ataraxia y la disposición natural de la subjetividad accidental. Compárese, por ejemplo, la crítica de Malebranche sobre Montaigne: *Recherche de la vérité* Libro II, 3, 5.

que, como cólera destructiva, se vuelve contra todo. Este nihilismo es correlato de la desesperación. La inconsistencia absoluta no se resuelve aquí en desesperación, sino que se cubre de polvo en la destrucción de todo lo valioso y objetivo. En lugar de buscar un último apoyo en lo puntual del suicidio, del obrar negativo contra sí mismo, aquí se busca mediante un obrar negativo hacia fuera.

Por lo tanto, el resultado es que los tipos del espíritu nihilista o tienen finalmente un apoyo inadvertido en su ser individual, en su condición caracterológica y, después, pasan a pertenecer al tipo de los individualistas como estetas y epicúreos, o encuentran algo puntual en lo que se apoyan, de un modo consciente, mientras todo lo demás se sumerge en la corriente nihilista. El nihilismo absoluto no parece psicológicamente posible. Pero lo más cercano a él puede observarse ocasionalmente como una vivencia en los estados psicóticos.

II. *EL NIHILISMO ABSOLUTO EN LAS PSICOSIS*

1. Hay *estados melancólicos* —con un impulso muy intenso al suicidio solamente evitable artificialmente desde fuera—, en los que el hombre está en una desesperación verdadera y desesperanzadora. Ya no existe nada, todo es mero engaño. Todos los hombres están muertos. El mundo no es ya. Los médicos y parientes no son más que "figuraciones", solamente ha de existir el enfermo. Él es "el judío errante". Pero no existe realmente. También él es mera existencia aparente. Nada tiene valor alguno. El enfermo no puede tener sentimiento alguno, como él dice, experimentando, sin embargo, el afecto más desmedido de desesperación. Ya no es el hombre de antes. Solamente es un punto. Esta vivencia se especifica del modo más profuso particularmente en los sentimientos e ideas delirantes: El cuerpo está podrido, hueco; la comida rueda por un espacio vacío cuando es deglutida. El sol está apagado, etc. En este estado, hay solamente la intensidad del afecto, la desesperación como tal.

2. El *movimiento* del nihilismo puede observarse en un tipo totalmente diferente de psicosis. En lo espiritual tienen lugar las

evoluciones que avanzan hacia la nada siempre a partir de un apoyo. Frente a aquellos estados desesperados de melancolía, estos enfermos se encuentran, en el comienzo de su proceso patológico, todavía relativamente en su sano juicio. En el nihilismo, el hombre es todavía capaz de vivir, mientras existe aún uno de aquellos puntos de apoyo. Pero la sacudida más terrible entra en acción, cuando las evidencias desaparecen, por decirlo así, bajo los pies del hombre —en nuestro caso por el proceso patológico— y ahora sigue buscándose aún un apoyo y no se puede encontrar. Sólo ahora es cuando se hace bien patente que el escéptico, pese a todo el apoyo en su condición individual, tenía sus vivencias y necesidades. En lo más profundo el escéptico es ciertamente una individualidad sustancial y, solamente en su forma fenoménica de contenido, pertenece al tipo del espíritu escéptico. Posee el espíritu escéptico, pero no es este espíritu. Un caso concreto ha de mostrarnos cuál es la situación, cuando el hombre no solamente posee el tipo del espíritu escéptico, sino que también lo es en esencia [55].

Se trata de un enfermo de veinte años, cultivado e interesado por la filosofía, aquejado de un proceso esquizofrénico. Varios accesos de lenta transformación, en un estado pleno de sano juicio y orden, precedieron durante años a la psicosis aguda. Cada vez que hacía su aparición el cambio patológico se entregaba también a los estudios filosóficos. Deseaba la sabiduría y buscaba un absoluto metafísico. Siempre reconocía que, más o menos, se encuentran razones para todo, pero también puede contradecirse todo. Así se fue apartando cada vez más de los filósofos de concepción del mundo propiamente dichos y volviéndose hacia los lógicos puros, para encontrar aquí, aunque también inesencial, al menos cierta seguridad. Se resignó su impulso hacia un sistema filosófico. Husserl, en cuanto lógico puro, llegó a ser para él importante. Pero al flaquear ahora no solamente su capacidad de poseer un sistema filosófico como concepción del mundo, sino también al encontrar contradicciones en Husserl, se encontraba en un proceso muy próximo a una total desesperación.

---

[55] El caso lo he tomado en forma muy abreviada de un trabajo mío anterior (*Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatrie* 1913). Las formulaciones proceden en su mayor parte de los enfermos mismos.

El escepticismo era de antemano la expresión adecuada de su ambientación vital. Por una parte tenía la tendencia a una concepción del mundo, por otra se aferraba, por incapacidad para tomar una postura, a los métodos racionales, puramente intelectuales; se enmarcaba, por decirlo así, en ellos hasta el máximo, estudiaba al extraordinariamente difícil Husserl —cuyos contenidos tampoco satisfacían en lo más mínimo sus necesidades—, porque en él encontraba la mayor seguridad, la mayor agudeza crítica, hasta que ahora definitivamente experimentó también el fracaso intelectual. Ya antes había experimentado que no podía tener nada por definitivamente cierto, que no solamente en la ciencia, sino también en su vida y ante el arte no era capaz de tomar una posición segura. Poseía en cierto modo los instrumentos (inteligencia crítica, impresionabilidad, sensibilidad, etc), pero en toda toma de posición era incapaz de vivir la adecuación de su voluntad con conciencia normal de seguridad. Solía insistir de un modo epecial en dos puntos en sus conversaciones filosóficas, que siempre se constituían en meta de su pensamiento en el ambiente intelectual. Había conocido en la dialéctica de Kant el regressus infinito, la infinitud de las cadenas causales, en las que, empíricamente, nunca llegamos a lo incondicionado, a lo último. Y en todas las consideraciones lógicas encontraba círculos mayores o menores, por cuyo conocimiento se le venían abajo los edificios. Encontraba en todas partes regressus infinito y círculo y nunca logró la capacidad de poder hincar una estaca, a voluntad, en la infinitud del regressus fluyente, en la que pudiera amarrarse para las investigaciones reales en particular, o admitir un presupuesto lógico con plena evidencia, con lo que se rompiese el círculo. Como total inseguridad en su toma de posición, quedaba al enfermo el escepticismo, también frente a sus ideas delirantes ante las que se encontraba no con plena comprensión, pero sí con un vacilar dubitativo. El escepticismo de nuestro enfermo llega a ser una vivencia martirizante de cada día, de la que es mera expresión la formulación teórica —que no se diferencia en nada de los procesos mentales de los filósofos desde antiguo conocidos—.

Acontece que el hombre por inseguridad e inconsistencia, busca y encuentra refugio en una envoltura, como en una concepción del mundo filosófica sistemática. Algo comparable a este proceso acontece también en la mayor parte de los procesos esquizofrénicos. A una época de dolorosa inseguridad sigue otra de cierto contento en el delirio. El delirio, en los mejor dotados, toma después también forma objetiva como sistema del mundo y cosas por el estilo. No hace su aparición solamente como delirio subjetivo que afecte exclusivamente a la propia persona. Ahora bien lo peculiar en nuestro enfermo es que en el período de observación llegó a través de un proceso a una extraordinaria inseguridad, pero no siguió el camino acos-

tumbrado hacia un sistema delirante. Está enormemente atormentado. Pero a pesar de ello, ha conservado una cierta comprensión y capacidad de discusión; de modo que —caso desacostumbrado— puede todavía mantener contacto con las personas sanas, se puede conversar con él con agrado y puede uno alegrarse de la movilidad de su espíritu, de su impresionabilidad y relativa abertura, de su esfuerzo por la verdad; mientras que lo normal es que registremos el sistema delirante, comprobemos la imposibilidad para discutir y no obtengamos contacto alguno con el mundo, totalmente "desatinado", del enfermo. Lo que representa en la "persona normal" sujeción al sistema, hay que compararlo a lo que es en el proceso el apartamiento y reclusión en el delirio. Este resultado normal, el delirio sistemáticamente fijado, quedó excluido al principio en nuestro enfermo. Los ataques delirantes del enfermo no son elaborados para formar un sistema, no se refieren a su concepción del mundo. Se encuentra frente a ellos siempre vacilante e inseguro.

Pero en los contenidos de su *psicosis aguda,* que se originó reactivamente sobre la base de un desengaño en un examen, tanto el impulso a la totalidad como la desesperación escéptica tomaron una forma concreta. En esta psicosis, que lo llevó al manicomio, vivió muchos acontecimientos del mundo; se abrió para él una nueva época, figuras humanas y divinas tenían comunicación con él; él mismo lucha por el nuevo mundo y cosas por el estilo. De estas vivencias diremos brevemente que, en buena parte, estaban determinadas por el martirio del escepticismo que había soportado. Esta relación fue resaltada repetidas veces por el enfermo después de pasar la psicosis aguda.

Al comienzo de la psicosis maldecía de Dios, por haberle dado el escepticismo y tomó la siguiente resolución: "He de obligarle a que me aniquile o a que me dé comprensión". De su desesperación escéptica, como él mismo dice, surgió precisamente una necesidad de maldecir: "Nuestro Dios y Señor, lo maldigo". "Si Dios no hubiera pecado, no habría miseria".

En correspondencia con su necesidad filosófico-metafísica está el que ahora comenzara para él la época dorada, que participase en el "mundo suprasensible", cuando estaba aún condenado a vivir en el mundo aparente. Experimentó que todos conjuraban a Dios, también, para salvarlo a él. Pero esto aconteció después de una lucha. Él, por su parte, planteó exigencias de cuya realización hacía depender su aprobación a pasar al mundo suprasensible. Estas exigencias eran la expresión de sus concepciones escépticas y nihilistas: todos los seres deben identificarse con Dios, todas las diferencias de valor deben desaparecer, el demonio mismo debe pasar al mundo suprasensible. En esta lucha venció. Ahora tenía en sí mismo a todos los

dioses y genios. Ahora tenía que *crear la unidad y el orden* que antes había exigido. El todo debe ser una unidad, debe cesar la oposición de sí y no, la lucha, la vacilación, el desconcierto interior, la oposición de Dios y diablo. Ahora el problema era la *unidad del todo*. No lo logró. Quedaba siempre la discordia y la querella. Cuando, finalmente, los mundos terrenos fueron ordenados en una unidad, llegó el mundo ultraterreno. Frente a éste, frente a la infinitud se sintió inerme. Se trata de lo mismo que en el escepticismo, así ahora experimentó que aquí en el mundo suprasensible se da el *mismo regressus infinito* que antes aniquilaba sus pensamientos. Pero en la psicosis logró por la voluntad la solución que en la realidad no alcanzara. *Se limitó voluntariamente* a ser Dios del mundo terreno, y puso como Dios de la infinitud ultraterrena al antiguo Dios y Señor. Así se sintió feliz y acogido.

Pero ahora junto con este estado de cosas iba unida constantemente la *duda*. Sufría bajo esta situación, tenía un "estado de ánimo oprimido" de que tampoco ahora le abandonase la duda. No podía evitar de repetir en *alta voz afirmaciones como ésta*: "Y, sin embargo, hay concepción de pensamientos". Yo soy, ciertamente, el hijo del rey Otón, etc. La formación de la unidad tampoco la logró nunca realmente en la psicosis. Vino a parar a la locura, que no logró. Y la dualidad es, sin embargo, la unidad, afirma enérgicamente. No, no puede ser, deduce a renglón seguido. Es imposible resolver las contradicciones. Dios y el diablo no pueden ser idénticos. A partir de aquí se desarrolla, después, una nueva posición hacia el final de la psicosis: Ya no puede resistir más y *desea volver* de nuevo al *mundo aparente*, aunque sólo sea apariencia.

El nihilismo, en cuanto *escalón*, es psicológicamente inevitable, cuando la vida desea llegar a la autoconciencia. Todo lo muerto, lo definitivo ha de ser puesto primeramente en cuestión, ha de ser arrastrado al callejón sin salida del nihilismo, si ha de originarse una nueva forma de la vida. No se puede escapar al nihilismo, esquivándolo, sino que hay que experimentarlo lo que solamente es posible bajo desesperación interior— cuando debe ser superado y debe llegar a ser mero elemento, lo que es en todos los tipos del espíritu. En el mundo de la vida anímica es el destructor de lo no vivo que lleva consigo la apariencia de la vida. Toda forma de la vida atrae alguna vez hacia sí al nihilismo, pero no la vida misma. Esto la ha conocido Hegel en la forma sosegada de su segundo

grado respectivo (de la mediación); pero ha sido Nietzsche el primero en experimentarlo de una forma viva y en darle expresión real y teórica en toda su consecuencia. Aguanta resignadamente todas las tempestades del nihilismo, para, precisamente en ellas, conocer la vida, y que puede mantenerse pese a todo esto. En todo caso, lo que la vida sea, o cualesquiera formaciones positivas no lo ha señalado (a no ser que quiera tenerse por tal la voluntad de poder o algo por el estilo). Es más, todo lo positivo revertía al punto otra vez en el nihilismo. Cuando una envoltura, en cuanto envoltura, es comprendida como medio de formación, en tal caso hace su aparición el nihilismo; especialmente cuando ninguna fuerza positiva hace estallar la envoltura anterior, sino que es la mera veracidad y crítica. Todas las imágenes del mundo, las jerárquicas de valor —en el modo de expresión de Nietzsche— son consideradas perspectivamente a partir de un punto de vista de la vida, por lo tanto, deformadas. Por ello son siempre corregidas. Pero estos actos de vida creciente crean, según el tipo de vida, nuevas perspectivas.

Puestos ante los efectos del nihilismo, el ser aterrado y perplejo se expresa en la pregunta: ¿dónde hay, pues, todavía un apoyo? Nosotros como espectadores vemos que la humanidad vive pese a todo nihilismo, tiene, pues, que tener siempre apoyo. Ahora vamos a caracterizar los tipos de apoyo. Los encontramos:

1.°, en las formas de lo limitado, que puede destruir el nihilismo.

2.°, en lo vivo, en lo infinito.

B. EL APOYO EN LO LIMITADO: LAS ENVOLTURAS

A los procesos que lo ponen todo en cuestión, que todo lo superan como algo meramente finito, se opone un impulso en nosotros hacia lo firme y hacia el sosiego. No soportamos el torbellino infinito de todos los conceptos que se relativizan, de todas las formas de existencia que se hacen problemáticas. Nos da vértigo, y nos abandona la conciencia de nuestra existencia. Hay en nosotros un instinto de que algo debe ser definitivo y acabado. Algo debe ser "verdadero", una vida, una imagen del mundo, una jerarquía de valor. El hombre rechaza el vivir siempre solamente de deberes y problemáticas. Exige recetas para su actuar, instituciones definitivas. El proceso, alguna vez, debe llegar a su perfección; amamos el ser, la unidad, la totalidad y el sosiego.

El apoyo en algo limitado se adquiere en principios, dogmas, demostrabilidades, instituciones tradicionales, exigencias absolutas y, al mismo tiempo, generales. El apoyo se hace objetivo, expresable, sometido a forma racional. Se ofrece algo que puede enseñarse y aprenderse. El hombre que vive y obtiene apoyo en lo infinito está en un estado lábil, dispuesto hacia lo incondicionado en su propio ser y en la totalidad del mundo, sin una posesión firme de este incondicionado que, en virtud de su infinitud, no puede ser abarcado y limitado. Vive a la vista de lo absoluto, pero rehusa toda posesión firme y definitiva de este absoluto, a no ser en la existencia totalmente individual-concreta. Pues para él la posesión del obsoluto, en cuanto comprensibilidad objetiva, puede ser solamente algo hipotético, le lleva a vinculaciones y mecanizaciones indeseadas. Frente a esto, la envoltura da una consistencia y seguridad median-

te algo aplicable de una manera exclusivamente mecánica en principios enunciables y rectilíneos y en imperativos particulares. El hombre existente en la envoltura, por tendencia, está excluido de las situaciones límite. Éstas quedan sustituidas para él por la imagen fijada del mundo y de los valores. Así, apartado del proceso que provoca vértigo, puede establecerse en una mirada confortable.

Las formas de lo limitado son o *inmediatas*, naturales e ingenuas; como tales son elementos de toda vida, están contenidas en cada tipo del espíritu; los procesos nihilistas que se incrustan en todo lo limitado, son aquí fuente de desesperaciones y de este modo fuente de nueva vida; o las formas de lo limitado son *elegidas* más o menos intencionadamente *retrógradas*; el hombre ha venido a parar otra vez conscientemente desde el abismo del nihilismo a una envoltura; el nihilismo, allí crisis provechosa, sería aquí aniquilación; su peligro queda, como en todo lo limitado, en segundo plano, pero en el caso de que salga victorioso, después de una vuelta consciente a una envoltura, aquí no queda ya nada, no existe ya ninguna fuerza vital. Mientras el hombre vive en esta envoltura elegida, no desarrollada naturalmente, no reflexiona ya sobre ello, pero en su instinto tiene miedo a la reflexión. La envoltura llega a hacerse para él algo natural y absoluto, pero no de un modo viviente e ingenuo. La incondicionalidad de lo limitado es, por ello, siempre —en contraposición a la vida ingenua en las envolturas limitadas con las posibles amplitudes de juego y libertades de las actividades concretas— violenta, consciente, fiel a los principios, abstracta, fanática. Por lo tanto, las envolturas o son crecientes, autoformativas y después vivientes o son acabadas, solamente elegidas y después mecánicas y muertas.

Lo común a todas las envolturas es que frente al hombre se halla siempre como lo pertinente en *forma racional* algo generalmente válido, algo necesario y ordenado, una regla, una ley como obligación, una receta. A todas las envolturas les es común el *racionalismo*. Vamos a analizar este concepto susceptible de muchas interpretaciones.

La variedad del racionalismo radica en que no es una fuerza propia, sino mera información; y esta información puede tener

ante sí fuerzas muy contrapuestas, un material muy diferente. El entendimiento es móvil, sus formulaciones, como tales, pueden corregirse. La movilidad del entendimiento es, a pesar de la propia regularidad de lo racional y a pesar de su poder, que posee por consecuencias, relativamente *periférica* y *superficial* en contraposición a las fuerzas vitales de los instintos, necesidades e ideas. El mismo tipo del espíritu puede moverse y expresarse en casos límite dentro de formas racionales muy diferentes, sin variar demasiado en el fondo. Un ejemplo es el tipo del ruso que salta del socialismo a la autocracia y, a la inversa, de una filosofía a otra y de momento idolatra fanáticamente a cualquiera de los dos, conservándose, no obstante, iguales ciertas generalidades como: Fe en la felicidad humana, voluntad de poder, conciencia de que el pueblo eslavo está predestinado para la nueva creación del mundo, del imperialismo político, etc. Aquí ha mostrado lo racional la máxima superficialidad, pues fue meramente aceptado y ahora puede ser ordenado y vestido sucesivamente en una serie de modelos. La envoltura racional se asienta mucho más profundamente allí donde ha sido creada de un modo original o se ha formado y conservado dentro de una larga tradición. Aquí adquiere una variedad que puede ordenarse poco más o menos conforme a los puntos de vista siguientes:

La racionalización se ocupa de poner ante el hombre el material existente, una *imagen del mundo* acabada, o aprehende las valoraciones y regula una *vida.* En ambos casos cambia la base y el fin de la racionalización; la necesidad de alivio, de apaciguamiento y de poder, de justificación de la propia existencia y de una nueva interpretación más satisfactoria por una parte; y por otra los objetivos para asegurarse los medios para la conservación de la vida (técnica), para procurarse mediante el orden, la medida y el cambio, los goces de la vida en lo posible de un modo puro y duradero (disciplina epicúrea), para despertar en sí por medio de ejercitación las experiencias místico-religiosas y hacerlas repetibles (ejercicios espirituales), para caracterizar la dignidad de clase por medio de las reglas del trato y de los modales (conceptos del honor, "civilización"), para hacerse independiente a sí mismo por medio de autodisciplina y ascesis (Stoa) o darse valor en la obediencia precisamen-

te en la dependencia total (jesuitismo), para hacerse asequible mediante recetas la profesión, el arte (clasicismo), los oficios aislados, etc. Las racionalizaciones parten también de representaciones aisladas totalmente determinadas, como ha mostrado Max Weber para los estados de cosas religiosos: por ejemplo, del pensamiento de encontrar signos de la elección para el estado de gracia en los propios éxitos de la conformación del mundo en orden a una glorificación de Dios, con la consiguiente intensificación de la labor profesional sin una mayor participación interna; o de la idea de la liberación del ciclo de las reencarnaciones en el sistema religioso hindú.

Todo el cúmulo de las racionalizaciones, tal como se nos presentan en la historia; analizar estas formas, que en cada caso abarcan un mundo en un círculo de cultura, en sus fuerzas y en sus efectos es tarea de una investigación empírica. Nuestra misión aquí es construir un tipo *común* del racionalismo que puede abarcar, por lo demás, lo más heterogénco en material y motivos. Esto debemos intentarlo por contrastación con lo irracional en cada caso:

1. Así como el concepto del racionalismo ha de ser amplio, si debe abarcar el material más heterogéneo, así también si no quiere perder todo sentido hay que delimitarlo con precisión frente al racionalismo que ya no lo es, porque *se supera a sí mismo*. El racionalismo es el tipo del espíritu que permanece aferrado en lo limitado y delimitable, en lo fijable y finito; que abarca todo con el entendimiento y, por ello, no ve ya nada. Las infinitudes son pensadas, en verdad, teóricamente, pero no son vividas. Se convierten en finitudes por el pensar mismo y son olvidadas, en tanto que están sumergidas en el caos o en el orden de conceptos determinados y limitados, como si se tratara meramente de un grupo especial de conceptos. Sólo hay lo que el entendimiento puede pensar en conceptos, y esto es considerado como lo esencial de la imagen del mundo, de las actitudes, del actuar y de las relaciones entre los hombres. Todo es claro y todo tiene su razón. Existe la pretensión de que todo ha de ser comprensible, de que solamente se actúa y se vive por finalidades, pues se sabe el fin y el sentido

y se conocen los medios. El apoyo del hombre está aquí en el entendimiento, en lo que tiene valor objetivamente, en las regularidades propias de lo racional tanto como en su propio poder pensar. El hombre se siente seguro, acogido como pensador. Como el pensar sirve para todo, y es maleable y aplicable a toda ideología, cualquiera que sea la necesidad de la que proceda, el racionalismo tiene ciertamente un buen número de contenidos especiales diferentes. Pero siempre apela al entendimiento, y no a cualquier otra cosa, siempre es reflexivo, considerado y ligeramente altanero, siempre "tiene la razón", siempre es doctrinario.

Quien vive en un todo acabado como en algo firme sabe que esto es y así es el mundo y la vida. Esto solamente puede ser conseguido por la absolutización de lo finito y particular o de un cúmulo ordenado de tales finitudes en orden a un todo infinito. En contraposición a esto está la vida en un todo como en algo irracional; todo llega a ser algo meramente singular, se hace semejanza, símbolo y finalmente idea. Todo lo que en especial se absolutiza a totalidad es, en relación con esta oposición entre racionalismo y racionalismo que se supera a sí mismo, secundario. El racionalismo se supera a sí mismo, en tanto que, a la vez, se hace a sí mismo capaz de ampliación hasta el máximo (no en cuanto que se niega irracionalmente de una forma cómoda), y en tanto que ve sus cualidades y límites. Ésta es la aportación de Kant en la reflexión filosófica.

En la vida actual y en el individuo concreto tomar algo incondicionadamente hay que distinguirlo de la absolutización de una imagen del mundo y de las pretensiones generales. Precisamente el que hace este último puede llegar fácilmente a una mayor comodidad en lo particular, mientras que el que no lo hace, pone todo el pathos de lo incondicionado en lo individual y concreto, en la medida en que no se desvanece caótica y nihilísticamente. Pero detrás de todo lo incondicionado, que siempre es concreto, el que supera el racionalismo sin negación siente algo más profundo: su expresión religiosa es: ante Dios todo es nada. Todo puede relativizarse en cualquier momento pese a la poderosísima fuerza de lo incondicionado. Esta significación le es arrebatada no en la actualidad,

sino solamente en la contemplación. No es relativizable por falta de fidelidad, sino por algo más amplio, en la medida en que se actualiza y se hace viviente. Nunca se llega a la tranquilidad y nunca se logra definitivamente un suelo firme; estas dos cosas solamente puede producirlas el racionalismo. Pero la relativización amenaza siempre con sumergirse en el nihilismo de caos y azar, mientras construye activamente una jerarquía infinita que no tiene límites, y establece fronteras solamente en sí mismo.

Para el racionalismo es esencial el pensar un fin. Pregunta siempre acerca de los fines, sin ver más allá de ellos. Los impulsos últimos que es lo que importa para la actividad irracional, no son considerados ni permitidos. El valor y el apoyo de la existencia es colocado siempre en la respuesta a las preguntas: ¿Por qué?, ¿para qué? La vida que supera al racionalismo, en tanto que a la vez lo acepta, pone su dignidad en encontrar siempre fin y sentido, en avanzar ilimitadamente dentro del pensar en un fin, en no permitirse nada irracional, sin hacerlo racional con toda sus fuerzas. Pero precisamente mientras esta vida eleva hasta el máximo lo conveniente e intencional, lo ve todo encauzado en aquella infinitud, en la que el preguntar no puede hallar límite, y por ello, tampoco se decide. Todos los fines son superados por una carencia de finalidad en la que descansan, si bien en el seguimiento más intenso de los fines, no en la renuncia a ellos. Vivir es tener fines, mas tener fines no es todavía la vida total.

La vida está en lo concreto, individual y presente. La razón y las cuestiones de finalidad se mueven activamente a partir de aquí. Quien, por el contrario, salta al momento al todo, quien desea haber contestado racionalísticamente el ¿para qué? y ¿por qué? en el todo, pierde fácilmente la vida. Es una experiencia frecuente que los hombres se comportan de un modo inconveniente, cómodo, accidental e inauténtico precisamente cuando —bajo el ademán de la mayor profundidad, anchura y carencia de prejuicios del mirar cognoscente— preguntan siempre, en primer lugar, acerca del último ¿para qué?, cuando desean tener contestado el "sentido en general" antes de que haga suyo un fin concreto. Mientras que, en reflexiones infructuosas, quieren hacer finito lo infinito, se mueven

en su vida fáctica sin disciplina, sin otra cosa que fines accidentales, quedan sin la educación de la vida de cada día, de lo finito. Ocurre que el hombre siempre puede tener el fin concreto solamente en algo finito, en el elemento de una envoltura; tener el fin en la totalidad infinita de lo vivo, sería abstracto para el viviente, palidecería en lo general. Solamente como contemplador, y solamente en la vivencia mística transcendente, puede el hombre experimentar la idea de este algo vivo como supraordenado, pero no aprehenderlo racionalmente. Esta actitud contemplativa o mística, en tanto que aparece en la figura del querer intencional, disolvería la vida misma por el hecho de hacer fin el todo o la vida.

2. Si proseguimos dentro de las características del racionalismo desde otro plano: En el racionalismo lo *necesario* y *universalmente válido* por muy doloroso que pueda ser a menudo, en cuanto tal, llega a ser para el hombre algo tranquilizador. Aprehende los pensamientos de las valoraciones intemporales, de las leyes eternas, de la objetividad y, al hundirse en estas formas, se siente en cierto modo impersonal e incluso intemporal. Todo devenir se hace para él mero fenómeno, todo lo temporal indiferente. Encuentra satisfacción en perder su existencia temporal en la contemplación de la necesidad intemporal. El contenido de una imagen del mundo tal de completo orden y necesidad intemporales puede ser tan diferente como la imagen del mundo estoica, la spinoziana o hegeliana; lo común es el cese de la intranquilidad, la seguridad en un todo que comunica la mera contemplación. La oposición a esto es el tropezar con los límites, la experiencia de las paradojas, de lo antinómico en todo ser como algo no resoluble. Al racionalismo le es propio una *imagen del mundo cerrada*. Considerar el mundo como un cosmos, a fin de cuentas, temporal, ordenado y necesario es una necesidad para él. Las imágenes del mundo filosóficas tienen aquí su fuente en su mayor parte. La oposición es el espíritu, para el que el mundo no llega a ser *imagen*, para el que lo último son las situaciones límite y las paradojas. Solamente la fuerza y la responsabilidad del sujeto son vividas como absolutas, sin que puedan ser formuladas y establecidas como generales. La ilustración clásica de

una imagen del mundo que representa la ley y el orden en necesidad temporal, es la concepción del mundo ática como culminación de todos los movimientos griegos que pretendían lo mismo. El cosmos es cerrado, no es ilimitado, tiene medidas y límites, como la existencia humana debe tenerlos. Es perfecto y regular, logos y destino al mismo tiempo, razón y justicia. Todo lo confuso, lo oscuro, lo místico es separado. El mundo ha de ser pensado transparente, con claridad cristalina, se puede imaginar como bola o verlo en la regularidad perfecta del movimiento de las estrellas. En cuanto una forma nobilísima del racionalismo, este espíritu está en total oposición a las especulaciones místicas, a la interioridad nórdica, a las paradojas del cristianismo.

En una forma más banal, la *concepción del mundo armónica* en contraposición a la antinómica, está difundida en una atmósfera de flojedad e indeterminabilidad, de entusiasmo placentero y contento burgués con lo existente. Sirvan de ilustración algunos juicios tomados al azar:

"Considerados con exactitud los diversos géneros de leyes no se contradicen (las religiosas, morales, jurídicas, de prudencia), ni pueden contradecirse, porque la *naturaleza del hombre*, de la que proceden, y a la que están referidas, *no admite en sí contradicción alguna*. En una consideración *incompleta* pueden ciertamente *producirse* colisiones entre ellas; es pues tarea de las diferentes *ciencias explicar* de qué modo pueden *evitarse* y *anularse* tales colisiones"[56].

Parecido es el juicio de otro autor:

"Así como la tarea suprema de las investigaciones científicas va dirigida a conocer el universo *como un organismo armónico acabado en sí*, como un cosmos, así también había de ocurrir con todas las investigaciones histórico-naturales del pueblo. Uno de los objetivos más soberbios del presente, es comprender el mundo como una *obra de arte armoniosa, libre, satisfecha de sí misma*; y así será también uno de los objetivos más soberbios del presente, repetir las mismas arrolladoras ideas dentro de nuestro círculo

[56] R. v. Mohl, *Enzykl d. Staatsw*, pág. 9.

estrecho y concebir también al pueblo poco a poco de un modo histórico-natural y representarlo como una obra de arte acabada, como el *cosmos de la política*" [57].

Mientras aquella imagen del mundo racional plantea la exigencia de *disolverse* finalmente por autoeducación en lo *infinito* como objetivo, la experiencia plantea problemas, apela a fuerzas subjetivas de nuestra existencia, alienta al riesgo y a la vida. Aquí vuelve a ser *importante* el *tiempo* y la *existencia* en él. Si el hombre racional choca con los límites y la paradoja (ya sea la muerte de un prójimo, destrucción de valores, etc.), al momento se encuentra con una teoría en la que "interpreta el sentido". En lugar de movimiento de la vida, experimenta solamente lo racional de una fórmula. Algo distinto es la objetivación del nuevo movimiento vital en las formas racionales que no son la tranquilidad, sino expresión y meros escalones.

Como lo que es absolutamente necesario es, al mismo tiempo, intemporal y lo único, que no puede ser concebido como necesario, que solamente puede afirmarse de un modo abstracto, es el devenir en el tiempo único, concreto, siempre infinito e impenetrable, así la oposición al racionalismo, para el que lo *intemporal* es lo esencial, es el espíritu para el que *el devenir en el tiempo individual y concreto* representa lo decisivo: es infinitamente importante lo que yo hago y lo que acontece no es en modo alguno indiferente; algo llega a ser en el tiempo definitivamente decisivo; y en ello me afecta a mí. Lo universal y necesario de la concepción del mundo racionalista se rebaja a algo meramente formal, a algo inesencial y a puro medio. Se convierte en seducción que se aparta de la vida.

Para el racionalismo se pierde el sentido para el devenir, para lo histórico que no puede hacer desaparecer ningún ser racional. En él la ley ocupa el lugar de la intuición. Se originan las doctrinas de validez universal de espíritus que, en su abstracción, encuentran la muerte, la doctrina del derecho natural, de la religión natural, de los derechos universales del hombre, doctrinas que son inevita-

---

[57] Riehl, *Naturgeschichte des Volkes*, I, 22 (1854).

bles para nuestra razón, pero que absolutizadas devienen racionalismo.

Los grados más diferenciados de la objetivación del mundo en la forma racional las alcanzamos en los *sistemas filosóficos* originales. En contraposición a la opinión individual fragmentaria, vemos aquí una "coherencia orgánica". Pero precisamente cuando profundizamos más, sentimos y conocemos cómo también cualquier sistema es solamente una realización fragmentaria, una objetivación equívoca de lo "verdadero". Es en el sistema donde las coherencias racionales son más superficiales; tras ellas se ocultan —en la medida en que se trata de Filosofía auténtica y no de ocupaciones mentales vacías— las "ideas", las fuerzas "propiamente dichas", por una parte, y por otra nexos causales de motivación psicológicos de tipos heterogéneos, como por ejemplo, la acción de las condiciones concretas de existencia, necesidades de justificación, etc. Pero las propiedades y efectos como envolturas las tienen estos sistemas por lo racional que, aunque frente a las fuerzas, es lo relativamente superficial, es, al mismo tiempo, lo esencial, en lo que las regularidades propias de lo racional, y de una forma especial también el principio de contradicción y el postulado de la consecuencia, despliegan una fuerza que entra en conflicto con las tendencias psicológicas y con las opiniones originarias.

En virtud de lo racional, las filosofías aparecen desde antiguo con la pretensión de la ciencia: desean llevar a una comprensión universalmente válida que debe ser el apoyo en el actuar, la línea directriz para decidir en las situaciones del "o esto o lo otro". Tales filosofías ofrecen, al mismo tiempo, imágenes del mundo universales, un sistema de doctrinas de vida, cuadros de valor, postulados e imperativos. Las fuerzas vivas y la suprema voluntad de rectitud hacen pedazos continuamente estas totalidades, en las que el entretejimiento engañoso de posiciones prácticas e ideas científicas ofrece ciertamente apoyo, pero se aparta de la existencia responsable. El impulso a la envoltura y al apoyo conducen siempre a ellas; surgen siempre en nueva forma.

Las doctrinas filosóficas no coinciden con la existencia del hombre. La concepción del mundo intelectual y la realmente vivida es-

tán entre sí en relaciones de tensión diferentes. El existir tiene una relación con la doctrina, pero no es la de identidad. La doctrina de concepción del mundo es modelo, un ideal no realizado o expresión de planos aislados de la existencia, es medio y máscara, o es contenido de un goce meramente intelectual, puramente contemplativo. Puede ser el acicate más eficaz y el cojín más ineficaz, un hacer consciente de aquello que está ahí; pero, incluso así, la vida llega a ser ya otra cosa. La libertad e irrealidad de lo meramente intelectual hace posible que un hombre recorra intelectualmente muchos puntos de vista, los exprese, en cada caso, como los suyos y explique después cómo los ha "superado"; y que el hombre, a pesar de ello, haya quedado de hecho en la misma esfera de existencia de concepción del mundo, por ejemplo, en la del autogoce epicúreo. Frente a la infinidad de lo meramente racional y de las ideas ingénuas está la rígida limitación respectiva de la existencia y del hacer, del vivir, sentir y devenir. El acercamiento de la existencia a la intelectualidad ilimitada es su misión en favor de la actitud estética absolutizada.

Pero en la existencia viviente, una vez que ha surgido lo racional, la racionalización de lo meramente inmediato es un impulso pasional. Mientras que un tipo busca la envoltura en lo racional como un apoyo desde fuera, este otro presiona hacia la conciencia de su existencia; mientras el primero se siente bien, finalmente, en una envoltura cerrada, éste hace la experiencia de las colisiones y situaciones límite precisamente por medio de lo racional. La formación consecuente de los principios hace que los choques se originen con nueva experiencia, y lleva finalmente a las auto-destrucciones de lo racional que dan lugar a la formación de nuevas fuerzas y principios. De aquí que la vida no reaccione a las consecuencias del racionalismo, que a ella le parecen muertas y estériles, con un apartamiento de estas consecuencias, sino con una consecuencia aún mayor, todavía más absoluta, más desesperada. Para la vida no es útil un conjunto desordenado de doctrinas, que la vacían en lo abstracto, en lo contemplativo, y en lo estético, sino precisamente la máxima consecuencia en la que lo racional se pone a sí mismo nuevamente en cuestión. Así, el filosofar viviente de Kant

postula: "ser consecuente es el supremo deber de un filósofo". Solamente así se puede experimentar en la colisión la limitación de los principios supuestos, mientras el "sistema de coalición" precisamente como mero racionalismo pone una barrera a límites y colisiones en favor de un apaciguamiento cómodo y de una autoseguridad falaz. Cuanto más consecuente es la labor racional en la objetivación de las fuerzas de concepción del mundo, tanto más se experimenta, en último término, la colisión con la fuerza originaria, de la que después, en las crisis de la existencia anímica, se originan refundiciones y nuevas creaciones. Las doctrinas filosóficas, como posibles envolturas, están en la diversidad, tal como la analiza la historia de la filosofía. Sin embargo, a pesar de toda la regularidad propia de lo racional, nunca son formaciones racionales. Lo racional es, en cierto modo, el esqueleto de estas formaciones. Su vida está dentro de las fuerzas, que hay que buscar detrás de lo racional. El análisis lógico abarca solamente los huesos, el psicológico pudiera ver los músculos por los que el todo tiene coherencia, movimiento y vida. Esto sólo es posible casuísticamente, mientras que aquí solamente son desarrollados los puntos de vista generales.

Una actitud del espíritu racionalista intenta tomar de un modo puramente racional todas aquellas doctrinas filosóficas y de examinar críticamente cuál tiene razón. El racionalista en su concepción sin vida de las envolturas dice, por ejemplo, cuando alguien busca una concepción del mundo, debe aprender estos diferentes sistemas racionales, compararlos y elegir qué filosofía le parece la verdadera. El espíritu viviente, por el contrario, no ordena doctrinas ni se las propone a elección. Sabe que las concepciones del mundo se eligen existencialmente en la vida, en el sentir y actuar, no como doctrinas. Es cierto que las concepciones del mundo son formaciones racionales, cuando se expresan en filosofías, pero no han llegado a ser por un camino puramente racional. Las concepciones del mundo son todas prácticamente realizables, experimentables y refutables. Todo lo teórico es solamente objetivación de algo que anteriormente existía actualmente, o un movimiento insustancial y puramente in-

telectual. La vida es el todo, todo lo teórico se mueve en particular bajo presupuestos, que no son de origen puramente teórico.

Característico del racionalismo es que para él la elección decisiva del hombre es una *elección entre doctrinas racionales*. Desarrolla —con el fin de superarse a sí mismo ya al comienzo— posibilidades racionales últimas y dice: Las consecuencias conducen a que tú tengas que reconocer o este principio o aquel otro, en tanto que quieras ser veraz y consecuente. Se dice, por ejemplo, que al actuar se puede tomar como norma y principio o la reflexión o el éxito. Lo que es verdadero no puede conocerse racionalmente, sino que esto es cosa de la elección a la que, después, siempre siguen en cada caso consecuencias muy amplias: al que obra por reflexión es indiferente el éxito, obra por el obrar mismo y por principio; para el que obra por el éxito solamente es decisivo el éxito, la reflexión es indiferente. Sólo que puede pensarse que aquí, como siempre, la razón ha establecido una oposición que ilumina dos extremos que giran juntos, como degeneraciones unilaterales, en torno al centro de un ser sustancial. Cierto que este centro no es el compromiso (que más bien es incluso racionalismo inconsecuente), que actuaría de modo que esté allí donde sea posible el éxito, y después habla también de reflexión, pero esencialmente se refiere al éxito apartándose tranquilamente de la reflexión, cuando un éxito por lo demás agradable para él se hace posible por ello. El centro del actuar viviente, que no es compromiso, podría, quizás, caracterizarse así: Toda reflexión auténtica, al actuar, desea algún éxito, externo o interno; no se actúa por causa del éxito o de la reflexión, sino que, en una responsabilidad ilimitada para el éxito, el hombre obra por reflexiones bajo la obligación de someter a consideración todo lo que afecta al éxito. Experimentando por último una situación límite de la que huye el racionalismo, en tanto que establece la elección: reflexión o éxito y después, sin conciencia de culpabilidad, más bien orgulloso por su consecuencia y su repulsa del compromiso, procede incondicionalmente conforme a un principio o al otro.

El racionalista desplaza la elección, que tiene lugar, de un modo viviente, sólo de una forma totalmente concreta, individual y

responsable, a lo universal. Para hacer esto más claro intentaremos explicarnos lo que es *elección* y lo que es "o esto o lo otro", y dónde encuentran lugar.

"O esto o lo otro" se da, conforme al principio de contradicción, en dos proposiciones racionales contrapuestas, cuando no entra en juego un tercero; o en la estructura psicológica, cuando lo diferente no parece poder unificarse en la vivencia y motivación; o en las situaciones del mundo en las que el hombre no puede ser ni hacer todo al mismo tiempo. Tales "o esto o lo otro" pueden formularse más o menos formalmente en gran número. El hombre que se decide por una parte, "elige". Este elegir puede ser un elegir universal, contemplativo y anticipado para casos accidentales —esto es el racionalismo— o puede ser un elegir concreto en el momento, al que siguen interpretaciones y justificaciones racionales, sin agotarlo. En la medida en que nos referimos a los tipos sustanciales, la elección en ambos casos significa un vincularse, algo definitivo y *obligatorio*. Este *vincularse* parte en el primer caso de lo universal y de la comprensión, en el último caso del acto vivo en la situación totalmente concreta. En el primer caso es la contemplación lo primario, en el último la vida activa.

Pero en la esfera del contemplar y de la actividad el "o esto o lo otro" tiene muy diversa significación. El hombre viviente existente no es el todo, sino un ser finito en situaciones finitas, determinado y limitado. Tiene constantemente que elegir, mientras existe, y existe tanto más vivamente, cuanto más decisivas y determinadas son sus elecciones. El contemplativo puede abandonarse al todo. En la contemplación pueden verse oposiciones una tras otra y al mismo tiempo y unificarse dialécticamente. Aquí el objeto es infinito y encierra en sí las oposiciones. El contemplador *no necesita* elegir. Lo infinito y total puede verlo el hombre, pero no serlo. Si lo ve, no existe; si existe, entonces se hace finito y temporal y, de este modo, elige. En la esfera finita, como es la del actuar y vivir en la situación particular concreta, se da un "o esto o lo otro" como algo último, pero no en lo universal de la reflexión infinita. "O esto o lo otro" últimos se dan solamente donde es necesario elegir y puede entrar en juego la voluntad, es decir, en

lo finito concreto y singular. El "o esto o lo otro" no encuentra lugar cuando se trata del "todo"; el todo (por ejemplo "personalidad" "mundo en general") no puedo quererlo. Cuando quiero, decido y actúo, hago finito algo, aunque también el todo del ser superestructura y acoge en sí esto que ha hecho finito.

Por lo tanto, el "o esto o lo otro" es para el actuar, para la vida, para el querer y decidir; pero la totalidad es para la contemplación. La contemplación de las concepciones del mundo puede tener solamente dos metas contrapuestas; puede buscar "o esto o lo otro" últimos racionalmente aprehendidos y universalmente válidos, para exponer al hombre la problemática de este "o esto o lo otro" y traerlo a una elección racionalista; o puede tener su intencionalidad hacia totalidades de la existencia anímica, en las que, ciertamente, las elecciones son vivientes pero, en cuanto totalidades, no pueden ser elegidas. Aquí la reflexión, conforme a la idea —aunque inevitablemente siempre de un modo real—, no es limitada por "o esto o lo otro" últimos. Se intenta llegar a comprender todas las "posiciones últimas" como relativamente últimas. Existe el problema de si es posible y justificable, en lugar de posiciones últimas racionales contrapuestas, ver intuitivamente formas esenciales "sustanciales", que puede suponer la conciencia humana. Entonces el camino en la búsqueda de estas intuibilidades conduciría a ver siempre todos los "o esto o lo otro" como secundarios, a reconocerlos como apareciendo sólo en formas derivadas que giran en torno a aquellos centros esenciales. Partiendo de la totalidad se elige sólo de un modo absolutamente concreto. "O esto o lo otro" racionales universales existen solamente en envolturas unilateralmente fijadas.

Aquí se plantea siempre la pregunta: ¿Es intuitivamente posible, ver totalidades, o se trata de valoraciones íntimas? ¿Pretendo la evidencia de la intuibilidad o apelo a acentos de valor? Lo primero se pretende siempre en las consideraciones de este libro. Siempre está en el centro lo intuible de un comportamiento, de una Gestalt, de un tipo que, en verdad, siempre puede ser caracterizado solamente en relación con otro y que incluso puede estar localizado finalmente en una pareja de opuestos del "o esto o lo otro" (en cuyo caso se seguiría buscando intuitivamente la síntesis antinó-

mica). Una contemplación psicológica tal no puede ni debe, en modo alguno, estimular a la elección. Todos los centros, todas las intuibilidades de la existencia tendrán involuntariamente algo que atrae, algo positivamente cargado de valor. Inevitablemente el acento de valor descansará siempre en el centro frente a las formas derivadas: de la valoración se sigue que lo más intuible está siempre por encima de lo abstracto, el todo por encima de una parte, lo viviente por encima de un producto derivado. A la objeción de que aquí, detrás de la intuibilidad supuesta exigida, se oculta siempre una valoración o una cantidad entrelazada de valoraciones confusas, no puede rebatirse de un modo general. Solamente en cada caso concreto podrá hacerse en la discusión el intento de hacer entrar en juego la intuibilidad, siempre de un modo indirecto, siempre apelando a la capacidad de intuición del otro, nunca obligando absolutamente (como hace la evidencia matemática) de modo que también el otro ha de ver de hecho. Es cierto que todo el que tiene una ituibilidad tal, creerá poder obligar al otro. Pero el éxito en las discusiones habla en contra de esto.

La *contemplación* de las oposiciones no precisa hacer valer ninguna oposición última, sino que en la entrega a la reflexión infinita, puede anular todo lo consistente. De este modo está alejada al máximo de toda existencia de naturaleza viviente pero, por ello, es su mejor medium. El racionalismo, por el contrario, pone un límite a la reflexión infinita que tiene su fuente en la experiencia de las consecuencias del actuar, de las situaciones, de las imágenes del mundo, del principio de contradicción, de las consecuencias y situaciones límite, por un "o esto o lo otro" supuestamente último y generalizado que él absolutiza. En tanto que despoja a la razón de su intuibilidad, desplaza la elección del acto viviente a una comprensión supuestamente objetiva.

El racionalismo ve lo viviente solamente como caso, en el que se actúa correcta o falsamente conforme a los principios generales y decisiones últimas entre un "o esto o lo otro" y no presta atención ni a lo antinómico ni a lo infinito y absolutamente irracional. Para las elecciones concretas más significativas del hombre, por ejemplo, de la profesión, o del cónyuge, el racionalista se idea medios para orientar rectamente esta elección a base de conocimientos. Mientras ofrece solamente medios que no pretenden ser para el

acto viviente nada más que mero presupuesto y servicio, se encuentra dentro del enriquecimiento de lo racional, que eleva toda vida. Esto no es todavía un racionalismo como envoltura típica, sino sólo cuando toma en sus manos la dirección y decisión última. El asesoramiento profesional y la higiene racial se encuentran en esta equivocidad.

Que el "o esto o lo otro" sea tan heterogéneo para la contemplación y para la vida concreta, para la contemplación siempre anulable en el "tanto como también", para la vida decisivo y algo último, trae consigo que se originen mezclas inauténticas de ambos puntos de vista. Así como el "tanto como también" es en una ocasión, para el hombre consciente *que actúa* y que decide la confusión cómoda de la superficialidad y del embrollo, y en otra, es para el *contemplador* la totalidad de una fuerza vital que, nunca consciente plenamente de sí misma, se expresa concretamente en el elegir de diversa naturaleza; así, la *inconsecuencia* es, una vez, el cómodo transigir, y la otra la fuerza desbordante que rompe los grillos en los que se siente vencido. Y así como el hombre cómodo de la clase media, que solamente desea cuidar y conservar su existencia finita en la dialéctica destructiva de las situaciones y de la estructura anímica, se apoya con agrado en la totalidad del "tanto como también", en las fuerzas que aparecen como "inconsecuencia", así también el *viviente,* el portador de la fuerza, precisamente a la inversa, *puede* apoyarse en la expresión consciente de su voluntad y de su deseo sobre los "*o esto o lo otro*" *más pronunciados,* que solamente son nuevos "o esto o lo otro" después de una crisis, después de la destrucción de la consecuencia racional.

El racionalismo, de un modo inevitable, absolutizará de nuevo racionalistamente incluso las comprensiones que lo limitan y lo hacen superarse a sí mismo. Cuando ve los "o esto o lo otro" últimos en formulación universal, entonces edifica una imagen del mundo de los valores, en la que el mundo se disgrega en esferas de valor separadas que están entre sí en eterna lucha. El mundo está como descuartizado y en todas partes hay "o esto o lo otro" últimos. Cuando después el racionalismo ve que existen ciertamente síntesis vivientes por encima del "o esto o lo otro", al punto, forma

fácilmente una imagen del mundo contrapuesta de los valores; los valores se ordenan en jerarquías; cada valor encuentra, no importa dónde, su puesto y satisfacción en un todo armónico formado a partir de síntesis antinómicas. Todo tiene su sitio, nada se extingue; la lucha limita, pero no niega. A la reflexión infinita no le queda otra alternativa que existir entre estas dos imágenes, de las que ninguna tiene preferencia teórica sobre la otra, en la existencia viviente del sujeto, de la que pronto nos vamos a ocupar.

El racionalismo de todos los tipos de las envolturas es la forma para la teoría. Las diferencias de las envolturas, de las fuerzas impulsivas que las edifican, son por lo demás muy grandes. Pueden incluso recibir en sí a lo racional de un modo peculiar y delimitador. Son las formas de la concepción del mundo que toma la masa. Hegel llama a estas concepciones del mundo formas de un mundo, en contraposición a las formas de la conciencia en el individuo aislado. No es nuestra intención describir aquí la multiplicidad de las envolturas. Solamente vamos a desarrollar un punto de vista para la clasificación de la multiplicidad de las envolturas. En las envolturas se origina un carácter antinómico por el hecho de que se coloca el apoyo con el acento principal o en el yo o en algo objetivo. El apoyo en lo objetivo es el *autoritarismo,* frente al que, esencialmente negando, se vuelve el apoyo en el sujeto mediante el *liberalismo.* Pero éste tiene de antemano el apoy en algo objetivo distinto, en el racionalismo de la razón autónoma y en la validez de los valores (*absolutismo de los valores*). Vamos a intentar una breve caracterización de estas formas.

El autoritarismo

La vinculación por una autoridad visible y sensible es, en todos los estadios evolutivos primitivos, la forma de vida y la concepción del mundo, pero de un modo totalmente ingenuo y aproblemático, sin una decisión expresa y consciente, porque no surge en absoluto otra posibilidad y esta vinculación es propia a las condiciones na-

turales; en cuanto vinculación no es vivida en una oposición a la posible libertad.

La vinculación toma otro aspecto, cuando está en una oposición consciente a la libertad, cuando existe la posibilidad de conflicto, de decisión. Sólo entonces se despliega el autoritarismo como tipo del espíritu específico, delimitable. Mientras que antes era el marco aproblemático para todas las actividades espirituales del hombre, ahora se convierte en marco de posibilidades limitadas. Si anteriormente era el apoyo consistente del hombre de un modo totalmente general, apoyo que posiblemente da su existencia a todo movimiento espiritual específico, ahora se convierte en una forma especial de apoyo que se contrapone a las otras formas.

Lo característico de este autoritarismo limitado es que el hombre, bajo la obligación de su "yo", se somete a algo objetivo, sin querer ni permitirse hacer crítica, ya sea esta autoridad convención de la vida, tradición de cualquier tipo, organización como iglesia o estado, dogma, o sistema filosófico. Una sumisión incondicionada a la organización, al sistema, al maestro, un sacrificio de todo planteamiento posible de problemas dentro de los límites de lo autoritativo (sacrificio del intelecto), la obligación del elegir personalmente vivo (la autoridad no permite la elección, la héresis; por eso los apóstatas se llaman herejes, es decir, los que eligen) la conciencia de que la propia persona es indiferente, de que está abandonada a sí misma, "sometida", "inerme", de que solamente es salvada por lo autoritativamente objetivo. La falta de confianza en la propia personalidad se une con la necesidad, no sólo exigencia, de renunciar en buena parte a esta personalidad, porque se le prohibe la crítica y la autonomía.

La imagen del mundo en su totalidad se ha transmitido históricamente al autoritario, en última instancia se le ha revelado de un modo u otro. En sus direcciones concretas, con frecuencia, se desarrolla con plena libertad en particular, allí donde no se da una colisión con la autoridad.

Todas las actitudes objetivas y reflejadas existen, pero todas en relación a ella, contenidas en límites; a ninguna puede darse el mando, solamente es evidente un predominio de la actitud racio-

nal (al servicio del dogma, para conformación de la vida y de la educación, de los resultados de las consagraciones, del servicio sagrado, etc.). El apoyo no está dado en ninguna actitud como tal, en ninguna vivencia individual, sino siempre solamente en relación a lo aceptado, a lo objetivo, a la autoridad, a lo "creído" (en el sentido de una certeza aproblemática, absoluta y objetiva).

Existe una gran diferencia entre el tipo espiritual autoritario y el del creador de obras pías, profetas, fundadores, maestros y preceptores. Los profetas mismos no pertenecen, en modo alguno, al tipo autoritario, tienen solamente la eficacia para que un tipo autoritario entre en la vida con o sin su voluntad. Son personalidades libres, poseen la revelación como visión propia que imponen a la masa (sólo por esto se hace revelación), son posiblemente de una espiritualidad primitiva; poseen o la necesidad de poder y son fuerzas activas para la edificación de la comunidad de los creyentes, o son filósofos del todo personales, hombres religiosos, enfermos mentales que, buscados por la necesidad que tiene la masa de un tipo autoritario de actitud espiritual, a menudo son transformados para este fin por un apóstol ansioso de acción y elevados a autoridad —que ellos mismos, probablemente, no desearon ser en este sentido.

El autoritarismo, incluso el de gran variedad, es la envoltura en la que han vivido los hombres del pasado en una mayoría abrumadora. Tiene la mayor fuerza de fijación, puede agarrar a las masas de modo tal que muchos experimentan y desean con seriedad un algo incondicionado. La fuerza de la concepción, sólo personalmente experimentada muy raras veces consigue esta fuerza de lo incondicionado; como fenómeno de masas, la liberación del autoritarismo condujo hasta ahora, en la historia, a la mayoría de los hombres al nihilismo y no al espíritu. La evolución de lo racional a reflexión infinita es para la mayoría algo carente de fuerza y de eficacia, no llega a ser medium de la vida, sino de los movimientos nihilistas. De los grandes filósofos existenciales no se ve dimanar fuerza alguna que se fije en la masa, ésta la conseguirán, solamente, después de una transformación en autoridad. La espiritualidad viva del sujeto lleno de responsabilidad parece quedar reducida a un

número relativamente reducido de hombres y no parece actuar para la masa estimulando a la vida. Cuando este filósofo dice: No me sigas a mí, sino a ti, el hombre de la masa quiere precisamente saber, a quien debe seguir, lo que debe hacer; quiere envoltura y receta. Tal concepción podría llevar a desear de modo consciente y a tratar de obtener a todo trance la autoridad como algo que causa la felicidad de los hombres. El "Gran inquisidor" de Dostoiewski sería la consecuencia. Existe el problema de cómo puede entrar en acción la fuerza de lo incondicionado quizás también sin autoritarismo: hasta ahora, los tipos del espíritu del apoyo en lo infinito han sido sólo personalmente, sólo formas de la conciencia, no formas de un mundo. Pero, no obstante, esta fuerza de lo incondicionado existió realmente en las personalidades demoníacas.

El autoritarismo, en cuanto deseado, es reaccionario. Se opone a lo nuevo, no quiere ver la vida que está ahí, quiere reproducir lo que fue antes y no piensa en que toda reproducción nunca es idéntica, sino algo distinto, algo mecánico. Pero el autoritarismo ingenuo, que aún no se ha diferenciado, que no es querido y que no puede ser querido, puede vincularse de un modo peculiar con una libertad viva y espiritual. Es el regazo materno y el cobijo del alma viviente y es superado siempre solamente en experiencia responsable en la elección, por conocimiento y diferenciación, cuando la fuerza nueva personal está ya ahí positivamente y conformada.

El liberalismo

El Liberalismo (cuya manifestación política es solamente una repercusión especial de este tipo completamente general, y cuya figura histórica es infinitamente más rica y viva que el esquema siguiente que abarca solamente una parte de la figura histórica) está en *oposición* al Autoritarismo del que se ha liberado. Esta situación oposicional le es peculiar y ambos, autoritarismo y liberalismo, se aferran a lo *limitado*, a lo determinado. La *libertad* es su lema, la libertad como negación de la autoridad; y el apoyo está colocado en la propia individualidad finita.

Del mismo modo que en todos los tipos del espíritu, tampoco aquí es lo mismo el ser del tipo y la posesión de la intuición formulada. En cuanto ser, la libertad del Liberalismo es, en primer término, arbitrio del individuo que, en la intuición formulada, es limitado por principios y postulados. La libertad no está dada para la individualidad infinita, sino para lo abarcable en formas limitadoras. Por ello, esta libertad camina hacia auto-vinculaciones en los tratados y en las reglas establecidas del actuar. Así, esta libertad llega a ser no absoluta, sino arbitrio restringido; y desde el punto de vista de otra libertad (que está en presencia de infinitudes) vemos en este Liberalismo una atmósfera cargada de falta de libertad, cuya libertad, por una parte, consiste en la oposición negativa a la autoridad, y por otra en el reconocimiento del arbitrio limitado de los accidentalmente felices, sanos, de los económicamente privilegiados, de los individuos poderosos según los puntos de vista del poder.

El apoyo de estos individuos descansa totalmente en la conciencia de la propia fuerza; su posición privilegiada no la ven como dicha casual, sino justificada por su inteligencia. La conciencia del poder —ya sea en el ejercicio del mando, ya sea en ofrecimiento "caballeresco" de clemencia, ayuda y perdón— sostiene su autoconciencia, que es su último apoyo. Ésta es apoyada, además, por la formulación objetiva de principios que pueden ser considerados como valoraciones objetivas y, finalmente, como valores absolutos. Así, se origina una nueva forma de apoyo en lo objetivo que hay que describir como absolutismo de valores.

La imagen del mundo del Liberalismo, en cuanto filosófica, es ametafísica, sin totalidad, porque siempre sólo es capaz de percibir lo limitado, es ciega para las infinitudes: éstas solamente las conoce como infinidades vacías. Epistemológicamente, el liberalismo se basa en "hechos de conciencia", se inclina al solipsismo —mientras no queda, como en el realismo ingenuo, en una formación más primitiva. En las esferas concretas de las imágenes del mundo está orientado exclusivamente a los tipos limitados, del lado de la imagen del mundo mecánico-natural y de la imagen del mundo de la cultura objetiva cree en el progreso e idolatra el éxito. El

mundo histórico —anímico es una suma de individuos, si bien no son considerados como entes infinitos, sino que siempre son tomados en completa analogía con el propio yo "libre" (es decir limitadamente arbitrario).

Entre las actitudes son preferidas la activa y la racional; la activa, porque en ella se muestra de la forma más sensible la fuerza personal del individuo libre, la racional por la misma razón y porque conduce a una objetivación de la posición libre en principios.

En las esferas de la vida, este liberal pretende de hecho el poder, aún más, es tirano, pero en las formas de la "comprensibilidad" (llamada "razón"); el tipo del espíritu liberal puede afirmarse solamente de los privilegiados de la fortuna. En política está de parte de la libre competencia, en la medida en que ésta mantiene la propia individualidad en su existencia plena de poder o la estimula y, sobre todo, negativamente contra las fuerzas positivas del autoritarismo y del socialismo. Todo su ser es negación en última instancia.

El absolutismo de los valores

En la medida en que el liberalismo, ya sea por la estructura psicológica de ciertos individuos (a los que condiciona la inconsistencia interna), ya sea por debilidad extrema y peligro, no permite al hombre ver en sí mismo solamente lo consistente, estar de un modo total sobre sus propios pies; impulsa hacia un apoyo en lo objetivo de donde recibe de nuevo tanto la sensación de seguridad, de razón, como de dignidad personal.

Este camino hacia el apoyo en lo objetivo, en el liberalismo, se anula siempre a los comienzos mediante el establecimiento de "principios" (derechos universales del hombre, deberes, pactos, vinculaciones de todo tipo). Lo que de este modo es proclamado como valoración universal y objetiva, está en total oposición al autorita-

rismo, pues es seguido solamente en virtud de comprensión plenamente personal, de libre convicción de lo universalmente válido; pero comparte con el autoritarismo lo común, a saber, que se ve el apoyo en lo objetivo, en contraposición con la personalidad que ha de obedecer a esto objetivo.

Este tipo del espíritu ha llegado a una formulación fundamental, en tanto que los "valores", que son objetivos, generales y universalmente válidos, fueron definidos como una esfera objetiva con pretensiones propias y, sobre todo, se pusieron como valores "absolutos". Así como, en todas partes, las concepciones del mundo se originan por absolutización de lo limitado (y para el entendimiento humano es sólo comprensible lo limitado), así también aquí el absolutismo de los valores se origina por el convencimiento de vivir y de conocer algo incondicionado de los "valores". Ahora se habla con un pathos comparable a la religiosidad autoritaria: "Hay valores válidos" "hay valores absolutos". Y la vida en lugar de someterse a autoridades, ahora se somete a valores absolutos. En completa oposición a los filósofos que ven en las oposiciones de valor una forma necesaria, aunque relativa, dentro de la disociación sujeto-objeto de este mundo (por ejemplo Spinoza), anora se ve incluso en este mundo lo absoluto, en lo limitado lo incondicionado.

Existe un valer que es "universalmente válido"; por ejemplo, las proposiciones exactas de la ciencia. En el campo de la Filosofía esto que tiene validez universal intemporalmente es lo formal, lo categorial. Se trata de aquel ámbito de la Filosofía, en el que se puede establecer con la mayor rapidez una evolución progresiva de la Filosofía como ciencia, una adquisición definitiva de ideas.

Pero algo distinto que el reconocimiento de validez obligatoria, de validez universal, de la exactitud intemporal es la posición absoluta de estas valoraciones. Hacer algo absoluto quiere decir hacerlo centro de su concepción del mundo, mantenerse en ello en las crisis y situaciones límite. Mientras que para uno, aquel que reconoce la validez y exactitud tanto como la intemporalidad, estas cosas, desde el punto de vista de concepción del mundo, pertenecen a lo relativamente indiferente, para el otro estas cosas llegan a ser apoyo y contenido de fe, sustancia y mundo.

De un modo característico, valor y portador del valor, que en última instancia es lo concreto e irracional, es separado uno de otro: el *valor universal* se reconoce continuamente como válido y todo fracaso en el *caso particular* es imputado al portador del valor, por ejemplo, el apoyo no es vivido en ningún individuo aislado y, por ello, tampoco se experimenta ningún desengaño desesperanzador en los individuos, pues el valor "absoluto" existe universal y separadamente —o hasta en reconocimiento extremo por parte del individuo frustrador. Se origina necesariamente un menosprecio de lo individual, falta vivencia y sentido para el amor. Ahora no se trata ya en absoluto como suele decirse, del individuo, sino de los valores generales; no de la persona, sino de la "cosa". Sencillamente existe también un auto-desprecio del individuo, que encuentra su "dignidad" solamente en la relación (reconociendo, obrando, creando) a los valores generales y solamente se estima a sí mismo en la medida en que de aquí cae de rechazo una luz sobre él.

Un fanatismo para los valores absolutos, que siempre es equiparable al fanatismo autoritario, y una ampliación de las peculiaridades individuales demasiado humanas (como presunción, voluntad de poder, impulsividad, etc.), se dan juntos. La personalidad y los valores son puestos en relación, pero no coinciden —análogamente al tipo del espíritu autoritario—. Los actos ascéticos individuales trabajan de un modo violento en el individuo caótico. Los principios y el aferrarse a los valores absolutos le dan seguridad en lo general, pero lo debilitan asombrosamente y lo dejan inseguro en presencia de las sustancias personales, de las fuerzas positivas reales en las situaciones individuales renovadas.

El absolutismo de los valores se aparta cada vez más de los portadores del valor, de lo material, intuible, pleno y se vuelve cada vez más a lo general puro. Resbala sobre la superficie de las cosas, aprehende sus "relaciones" reconoscibles racionales, es "científico", pero no penetra en el interior, en la esencia de las cosas y de los hombres, es pobre en intuición, se engaña en todos los enjuiciamientos de valor reales individuales, pese a toda desilusión real —que siempre, a causa de la ceguera, raras veces es vivida

subjetivamente— está vinculado de un modo típicamente exangüe a los acentos de valor absolutos que nunca desilusionan. Un absolutista de los valores consolaba a un joven, que llevaba una vida atormentada por las desilusiones, con estas palabras: "Piense usted en los valores absolutos". Pero después de esta seria llamada, una ligera sonrisa autoirónica dejaba ver también aquí el nihilismo en ciernes.

Así pues, el hombre, incluso como personalidad real "sin importancia" y solitario en el mundo sin límites de lo universalmente válido, no puede existir por mucho tiempo en el absolutismo de valores. Se siente impulsado fuera, a la vida; la soledad es insoportable, se apega a las personalidades accidentales —sin relación vivida con el tipo espiritual del absolutismo del valor—, se adhiere a los valores ilusionarios de las realidades individuales, de los hombres aislados que para él son meramente accidentales. No existe la relación vivida con la infinitud individual de sí mismo como del hombre deseado.

Las envolturas caracterizadas, consideradas desde el punto de vista de la vida, no son meramente y en cada caso callejones sin salida. Es cierto que nosotros contraponemos los extremos de la envoltura natural que se encuentra en continua transformación y de la envoltura muerta. Pero el proceso vital hace inevitable que el hombre se aferre también a las envolturas que él conoce como tales. Lo incondicionado en su vitalidad plantea aquí, como en otras ocasiones, la dura exigencia: o esto o lo otro; pero al mismo tiempo los instintos, sin rechazar este "o esto o lo otro", antes bien dispuestos a realizarlo, aconsejan a ir contra la violencia del saber teórico. No existe ningún imperativo universal. En casos aislados puede ser quitada la piel y, en un momento, volar la mariposa de la pupa; en otros casos es agujereada la pupa, visto el camino, pero se espera tranquilamente hasta que la vida positiva, por sí misma y sin violencia, hace desaparecer los últimos restos de la primitiva envoltura. Precisamente en lo viviente, una autenticidad y veracidad se opone a todo lo que no ha crecido realmente, a todo lo que es puramente negativo; admite todo lo negativo solamente como inevitable, pero después, frente al alma, no admite en absolu-

to el resultado brutal del crecer positivo. Las estructuras, en las que hemos crecido, están formadas dentro de nosotros de un modo u otro y nunca son tratadas con menosprecio por lo viviente. Alguno arroja de sí su último valor, cuando arroja su última cadena, opina Nietzsche dentro de la clara intuición de lo viviente.

C. EL APOYO EN EL INFINITO

INTRODUCCIÓN

En los procesos de disolución y en las envolturas sólidas se encuentran aislados fenómenos que, en verdad, no son aislados y absolutizados necesariamente, pero que, como elementos, pertenecen necesariamente al todo, que es en sentido propio vida del espíritu. De este modo, de la vida misma no podemos decir directamente que nos sea accesible solamente en los fenómenos, en la variedad de las formaciones. Siempre que hemos hablado de esta vida, observamos, después, que solamente habíamos tocado un elemento, algo de naturaleza envolvente o un proceso de disolución. Solamente un proceder indirecto puede ayudarnos, al menos, a ver el espacio en el que está enmarcada esta vida, para que no creamos que, con las formaciones, tenemos ya la vida misma y para que en todas las formaciones aprendamos a tener nuestra intencionalidad al todo. Nosotros, en la medida que nos es posible, aprehendemos esto incomprensible falsamente en conceptos que, en su conjunto, como conceptos, paradójicamente sólo son pensables en la forma del método dialéctico.

Aquí llegamos, por primera vez, a las fuerzas propias de la concepción del mundo, propiamente a la concepción del mundo misma. Hasta ahora siempre hemos tenido como objeto solamente formas aisladas, elementos, formaciones, medios o cualesquiera otro término que querramos emplear. Todos estos factores aislados tienen algo limitado y, por ello, son limitables. Las fuerzas últimas, que ahora deben ser nuestro objeto, son infinitas; son totalidades y pre-

cisamente por ello, conforme a su naturaleza, no pueden *ser objeto para nosotros como otros objetos*. Habrá un continuo *hablar sobre ellas*. No obstante, para nuestro conocimiento dos resultados parecen aquí posibles; primero, la *conciencia de estas ultimidades*, que nunca son accesibles y nunca son completamente abarcables; y segundo, la *aclaración de un enunciado conceptual paradójico específico* que siempre es para nuestra razón (en el lenguaje usual de cada uno) el instrumento para hablar de lo inabarcable en el intento del comprender.

La vida del espíritu es el espíritu mismo. Según el modo de hablar antiguo hablamos ahora sencillamente de "espíritu" y queremos decir con ello este todo viviente del que en lo anteriormente dicho solamente hemos caracterizado manifestaciones aisladas. Lo que el espíritu sea, nunca llegará a estar definitivamente claro, aunque puedan aclararse manifestaciones aisladas. Sólo podemos dirigir la intención a esto oscuro, que se hace cada vez más claro y, sin embargo, nunca llega a ser claro.

1. EL ESPÍRITU COMO INFINITO Y LIBRE

La vida es siempre infinta. Recordamos lo siguiente *a modo de comparación*. La vida biológica del *cuerpo* es infinita frente a cualquier máquina por complicada que sea. Es una infinitud intensiva de las coherencias finales de un todo en sí mismo. Comparemos, por ejemplo, la infinitud de una piedra y de un organismo: La piedra es infinita, como lo es todo individuo; su disgregación, sus particularidades perceptibles —toda división y concepción de cualquier individuo (sin sentido y meta) se debería tomar en serio— no tienen fin. La misma infinitud tiene la máquina, por lo que toca a su material. Pero la máquina es una formación útil; lo que en ella representa esta coherencia para un fin es, sin embargo, finito, plenamente comprensible y representable. Pensemos en una máquina cada vez más complicada, entonces el ámbito de la coherencia final se hace cada vez mayor, pero por muy grande que pueda ser, sigue

siendo comprensible, sigue siendo finita. Entre esta finitud tan grande y la infinitud del organismo hay un abismo. Si concebimos la coherencia final del organismo, en tal caso nunca llegamos al final. Si tomamos en serio esta infinitud —un proceder inteligente— entonces obtenemos conocimiento biológico (en contraposición al conocimiento físico-químico). A esta infinitud intensiva (de la coherencia final) se contrapone en el organismo la limitabilidad de los datos de un ser individual.

La misma infinitud que la vida del cuerpo posee la *vida del espíritu.* También esta vida del espíritu está cerrada en sí en orden a totalidades que en su coherencia interna son infinitas. No logramos agotar la concepción de esta coherencia. El medium es aquí lo psíquico. Pero en lo psíquico se da precisamente tanto la *vida* del espíritu como la mera *limitabilidad* de los fenómenos en analogía con la limitación de los hechos de la materia muerta en sus formas individuales. La infinitud de esta vida del espíritu existe para nosotros, tanto si nos ocupamos de esta vida en general, como si nos ocupamos de ella en la forma única y concreta de la personalidad aislada. Esta infinitud intensiva del espíritu, allí donde él vive, está en oposición a su limitación, allí donde es caótico; y a la finitud o limitabilidad de sus productos y fenómenos individuales. Allí donde agarramos la vida del espíritu, tenemos en la mano otra vez un individuo y, con ello, algo finito. Pero podemos ver que detrás hay algo como fuerza y que la dirección de este movimiento lleva a la infinitud. Solamente cuando percibimos en los productos, fenómenos y movimientos tal dirección, hablamos de infinitud como de algo esencial al espíritu en contraposición a la limitabilidad del individuo, cuando no es perceptible tal dirección o cuando son visibles señales que excluyen para nosotros una dirección.

La infinitud del espíritu se muestra, por ejemplo, en lo dialéctico. En este medium, el movimiento racional puede ir hacia todos lados finita y accidentalmente. Pero como siempre puede *volver sobre sí mismo, volverse de nuevo* continuamente al movimiento acontecido, no necesita *olvidar nada,* no se pierde en los movimientos dialécticos, sino que atornilla hacia arriba y sube; esto es lo infinito. Aquí, lo infinito, por su dirección, deviene a un todo. El

todo infinito del espíritu, por lo tanto, jamás es, sino que deviene, y precisamente deviene en el crear siempre nuevo de la *coherencia,* en la *asimilación* en lugar de en el mero acumular. El todo infinito del espíritu recoge en sí las oposiciones, no en reconciliación sosegada, sino en tanto que hace que su fuerza adquiera continuamente validez.

La vida del espíritu es *libertad*. Como la vida nunca entrelaza totalmente a un individuo concreto, desde un punto de vista empírico, nunca existe la libertad consumada. Existe en la vida en puntos de arranque, en desarrollos, pero, en descripción pura, es una construcción de algo hacia lo que se mueve la vida. Así acontece con todos los factores de la vida en sentido propiamente dicho: Como la vida es movimiento y todo existe y no existe al mismo tiempo, la esencia de la vida espiritual nunca está en el reposo, nunca está acabada, sino que es ser camino, realizar sus cualidades. Pero, en este proceso, no es todo solamente un ideal inaccesible en el futuro, sino que, al mismo tiempo, todo existe fragmentaria, impulsivamente, en acecho; aún más, realizado ya. El viviente, en el presente fáctico, puede cerciorarse siempre de su vida, pero mientras se cerciora, continúa moviéndose; y así, mientras vive y piensa que ha alcanzado la vida, la vida ha desaparecido. El hombre nunca es libre —para el caso presente— porque continuamente ha de llegar a ser libre y, al mismo tiempo, es libre, en la medida en que es viviente. La frase: "Solamente se merece la libertad y la vida quien ha de conquistarla a diario" tiene validez para todas las formas del espíritu, para el hombre activo, como para el romántico y para el santo, en tanto que son vivientes y auténticos.

Se habla de *libertad* en contraposición a la *necesidad* y en contraposición a la *arbitrariedad*. La consideración filosófico-criticista presenta el concepto de libertad como en oposición a la pura necesidad natural, estando en consonancia con la necesidad del valorar y del deber; lo presenta, por ello, como contraposición a la arbitrariedad, que no obedece a la necesidad del valorar, sino que está exclusivamente condicionada por la necesidad natural. La libertad es necesaria por lo que respecta a la necesidad del sentido, libre

en lo que afecta a la necesidad natural; la arbitrariedad es "libre" frente a la necesidad natural del sentido, necesaria, porque está dominada por la regularidad de la naturaleza.

Aquí no hablamos de este concepto de libertad, que tiene ya algo fosilizado, sino de la libertad como algo esencial a la vida del espíritu y, por ello, como un concepto paradójico; de la libertad como vivencia y experiencia del viviente. Los tipos de "libertad" llamados vivencias y fuerzas hacen suponer confusiones:

La libertad del liberalismo hay que tratarla, en primer lugar, oposicionalmente; por una parte es arbitrariedad del individuo, por otra es libertad conforme a fórmulas y principios finitos, limitados. Es libertad como desvinculación total y libertad en la sumisión bajo lo limitado que es tomado como absoluto. Es la conciencia de la libertad del poder sobre los otros y del poder sobre sí mismo, la conciencia de la libertad de aquel que esclaviza a los otros y a sí mismo. Es la vivencia formal de la libertad, de que el hombre es señor de sí mismo; aislada es opresión; pero como factor es algo propio a toda libertad. Hace su aparición, cuando la autoridad o la propia comprensión han establecido como obligatorios un principio, una regla, un imperativo, una receta, y el hombre los sigue contra las fuerzas que se le oponen.

La libertad del espíritu está, pues, precisamente dentro de él, como el hombre, en su propia comprensión, *llega* por propia responsabilidad a ponerse ante sí algo como obligatorio. Posee una conciencia de la libertad aquel que, superándose a sí mismo mecánicamente o, mejor, haciéndose violencia, cumple un deber. Una conciencia de libertad viviente y positiva frente a este algo muerto y obligatorio, y no conformador, acompaña solamente al centelleo del contenido del deber como de un deber, a la formación de los imperativos a partir de las situaciones concretas y siempre infinitas.

Una conciencia puramente *formal* de la libertad, en cuanto libertad de trabas y resistencias externas, como libertad para hacer violencia a lo que nos rodea y para el seguimiento de fórmulas la tiene el hombre que se abandona a sus impulsos del momento o (contrapuestamente) al conglomerado de los imperativos ofrecidos. Este mismo hombre posee una conciencia de dependencia en el

momento en que se le nubla la conciencia de que la vida es un todo, de que existe coherencia de sentido. Entonces no se siente libre a causa de sus propios impulsos y de las muchas fórmulas y obligaciones. Y ahora se origina una conciencia de libertad capaz de crecer infinitamente en una medida tal que las decisiones, resoluciones o ideas más profundas *surgen* de la *coherencia de la personalidad total*. Cuanto más se participa del hombre tanto más convincente se desarrolla el impulso a partir de la infinitud de las condiciones subjetivas y objetivas; cuanto más fiel puede ser y quedar para sí mismo, tanto más libre, y nunca absolutamente libre, se siente el hombre.

Esta adquisición de coherencia, de totalidad puede formularse así: *El espíritu se refiere a sí mismo* (Hegel). No puede dejar nada aislado, no puede dejar que las cosas estén meramente unas al lado de otras. Lo que experimenta siempre, ha de ser referido, externa e internamente, a un todo. Pero el "sí mismo" es siempre problemático, en la experiencia del espíritu o de la libertad no existe precisamente el "sí mismo" finito, materialmente interesado y puramente empírico de un individuo y, sin embargo, existe solamente en esta forma de individuos concretos. El espíritu, en cuanto es libre, puede realizar *la síntesis de lo antinómico*, pero sobre todas las síntesis existe la libertad en el individuo precisamente como elección que excluye algo para el individuo. La elección representa el límite de la existencia individual y posee, precisamente, el pathos de la libertad y de la evidente existencia espiritual. Pues solamente el hombre espiritualmente muerto se abstiene de la elección, se contenta, en pura contemplación, con producir, siempre "ingeniosamente", síntesis. Para la existencia del espíritu esto es caótico e ilusorio. Puede ganar coherencia solamente en la forma de la elección, aunque también en el contenido y en la experiencia de este contenido se despliegue un crecimiento de naturaleza sintética.

La libertad la concibe también el hombre como "*independencia*" de los otros. Pero esta independencia puede manifestarse como huir y aislarse en el goce de sí mismo y, entonces, es lo contrario de la libertad del espíritu, porque queda rota la coherencia de la existencia. El hombre libre se pone en relación con el otro, depende

de él y solamente es independiente del otro, cuando en la relación misma llega a la independencia. Esta independencia nunca es la del individuo empírico aislado solo —éste, más bien, es en extremo dependiente, precisamente en la esfera de la libertad del espíritu—, sino la independencia del "sí mismo" espiritual que se desarrolla *en la relación con el otro.* El hombre libre, por lo tanto, no se evade del mundo, sino que busca precisamente cualquier relación con él.

La experiencia de la finitud del individuo puede también concebirse así: *Libertad y espíritu es lo que llena de sentido, hace posible y soportable la negación de la existencia individual y empírica.* El devenir del "sí mismo" es una auto-superación continuada y el "sí mismo" más libre y espiritual es, al mismo tiempo, auto-aniquilación.

La paradoja se repite continuamente, es: Ser libre significa existir *por la totalidad; pero la totalidad debe devenir primero;* el hombre es libre en tanto que crea totalidad, pero como el hombre, al mismo tiempo, existe siempre sin totalidad, toda forma dentro de la existencia está determinada, al mismo tiempo, a la ruina, considerado desde el punto de vista del espíritu y de la libertad.

Vamos a describir otra vez con otras palabras aspectos de la libertad del espíritu: Todo lo limitado es abarcable. En lo limitado no hay libertad. Donde se piensa y se conoce, ha de limitarse antes. En la medida en que mundo y hombre son conocidos y conoscibles, son, por ello, necesarios, calculables, no libres, comprometidos. Subjetivamente hay libertad en la vivencia, en todo aquello que es fuente y fundamento de nuestra limitación, en última instancia siempre en la vivencia de la infinitud la cual es la realidad y, sin embargo, no es aprehendible y conoscible. Solamente *a la vista de la infinitud* del mundo objetivo y del propio ser hay libertad. A la libertad pertenece la imagen del mundo infinita, sensitivo-espacial de Giordano Bruno, pertenece la imagen del mundo del comprender infinito, pertenece la conciencia de la infinitud de cada alma individual por la idea (en contraposición con la forma típica de la existencia individual dentro de la regularidad limitada, que en ciertas ocasiones sólo en apariencia es visible y solamente per-

ceptible por el individuo en el mismo), pertenece, finalmente, la imagen del mundo filosófica de las ideas y antinomias.

La forma de manifestación concreta del espíritu libre es múltiple; desde el pensar riguroso de Kant hasta la movilidad llena de contradicción del romanticismo; desde el bohemio que, aparentemente, deja desvanecerse su vida, hasta el conformador activo del mundo. Pero junto a esta diversidad en sus manifestaciones, está también el hecho de que se manifiesta raras veces.

No es libre en este sentido el "libre penseur" que vive solamente de la oposición y negación y de los instintos, necesidades y objetivos accidentales. Libre es solamente el que vive a la vista de las infinitudes y en dirección a ellas. Para el hombre libre todo lo limitado es relativo (ya sea lo "racional" del pensar, el "tacto" en el trato, las reglas del comportamiento en la vida social, etc.), todo esto existe para él, no negado, no rechazado (por ejemplo, por resentimiento), pero si condicionado, no incondicionado. Pero para el hombre libre existe lo incondicionado; esto incondicionado es siempre solamente infinito, ilimitado; como universal inconmensurable y solamente aprehensible para él mismo en este momento como absolutamente individual y concreto. El hombre libre vive positivamente, no en oposición.

La situación de la libertad puede caracterizarse comparativamente como sigue: Es una vida en suspense, en equilibrio lábil, observadora, asombrada y, solamente sobre esta base, sólida y determinada para lo individual y limitado; esto es siempre perceptible y hace, por ejemplo, que la relación entre los hombres libres, a la que está subordinado todo esto limitado, no sea asequible desde lo limitado. Es una vida en disposición constante hacia el entusiasmo en contraposición a la vida en el aire sofocante de reglas y principios que son tomados como incondicionados. El mundo de la libertad es como el océano o el firmamento, el mundo de la vinculación como una jaula desde la que el hombre encadenado por su propio ser, arroja algunas veces, por una rendija, una mirada rápida, excitante, pero también olvidada pronto.

2. EL ESPÍRITU COMO PROCESO TIENE MOMENTOS CRÍTICOS IRRACIONALES EN LA EVOLUCIÓN Y ES TRANSPORTADO POR LA FUERZA DE LA FE

a) En todos los *momentos críticos*, ya sean éstos las pequeñas actividades y reacciones de cada día o las grandes decisiones, que sólo raras veces se manifiestan en la vida como normativas, es puesto algo en el reino de lo finito, partiendo de lo viviente en su infinitud, libertad y antinomia; algo que no puede abarcarse totalmente, que el hombre mismo no es suficientemente capaz de expresar en fórmulas y recetas. En la misma medida en que las envolturas, la estructura adquirida, las costumbres, la ratio con principios sólidos son tan indispensables, como medios, para la vida, así también el proceso vital precisa siempre en gran medida de esta nueva incorporación de lo viviente a la realidad. En este proceso se coloca de nuevo, constantemente, una formación, un algo externo que, después, puede llegar a ser punto de partida para la formación de la envoltura. La incorporación, como tal, ni es deseable ni hay que exigirla e, incluso, es impenetrable para el hombre. Si es preguntado, si se pregunta a sí mismo, por qué, para qué llega a ello, siempre responde de modo análogo:

Se remite al *sentimiento*, al *instinto*, a la *inspiración*. Con la conciencia de que aquí está lo mejor y lo más decisivo exige que el *corazón* sea el compás en las infinitas posibilidades de seguir un camino y cree que el corazón le dirige bien hacia aquella oscuridad infinita de un futuro imprevisible. Vamos a exponer algunas de las formulaciones que la inclinación ha encontrado en este factor irracional y, al mismo tiempo, decisivo —no solamente en los filósofos llamados en sentido estricto sentimentales—. Es cierto que todas indican algo diferente. A todas les es commún el apelar a algo incomunicable que está más allá de la ratio y que, sin embargo, ésta determina:

Sócrates conocía en él como algo último el δαιμόνιον, la voz divina disuasiva, reservada y prohibitiva (Jenofonte la describe como divinidad per-

sonal, Platón como algo más que una voz interior). Es curioso que esta voz prohiba solamente. Para lo positivo bastaba aquí todavía la fe en la ratio, en una época en la que los hombres habían tomado por primera vez conciencia de la razón, en la que experimentaban una alegría de descubridores, que nunca volvería, en la labor puramente conceptual y tenían una confianza absoluta en el concepto. Los límites de la ratio eran para Sócrates, por ello, todavía de tipo negativo: la voz prohibitiva; como, por lo demás, el saber del no saber y el arte mayéutico que no comunica, sino que hace nacer en el espíritu del otro lo que hay en éste.

Hegel, en su teoría del espíritu subjetivo, habla del Genio del hombre individual, que es el "oráculo" de cuyo fallo dependen todas las resoluciones del individuo. "Pero Hegel lo concibe como un fenómeno puramente individual del hombre que, en todas sus situaciones y relaciones, decide sobre su obrar y destino".

Kierkegaard considera la "conciencia" precisamente como aquello que, siendo totalmente inherente al individuo, sin embargo, es el camino para llegar a ser universal: "Éste es el secreto que tiene en sí misma la vida individual; ser al mismo tiempo lo individual y lo universal, si no inmediatamente como tal, sí al menos según sus posibilidades".

Nietzsche habla de un modo muy general de conversiones interiores: "de dos cosas muy altas: Medida y centro, lo mejor es no hablar nunca. Unos pocos conocen sus fuerzas y huellas por los senderos misteriosos de las vivencias y conversiones interiores: Veneran en ellas algo divino y temen hablar alto".

Cuando a causa de la experiencia, pues a fin de cuentas no es la ratio calculadora la que decide solamente, se origina un menosprecio de la ratio y una incorporación del sentimiento y del corazón, hemos de rechazar aquí un malentendido. Corazón y sentimiento en sí no son inmediatamente nada. El despliegue más amplio posible de lo dialéctico, de lo racional es lo que, en primer término, da el medium, en el que un sentimiento puede encontrar en general la diferenciación y la dirección. No es espiritual y, por ello, muerto y arbitrario utilizar el sentimiento en contra de la ratio. La vida del espíritu es una vida que tiende a la claridad, a la forma, a lo objetivo; que el hombre en cualquier ocasión eluda en general la prueba, el preguntar de lo racional y de lo objetivo en todas las formas, no puede sino conducir a la situación vaporosa de las fuer-

zas engañosas. La voluntad, precisamente, puede volverse hacia este objetivo, no hacia el sentimiento que es ofrecido. Puede desplegar la infinitud de lo dialéctico que no es la fuerza para las decisiones de lo interior, pero sí presupuesto. Es cierto que la ratio es siempre, al mismo tiempo, un peligro que se contrapone a los otros peligros de los impulsos del sentimiento que son aespirituales, caóticos, y arbitrarios. No son espirituales, en la medida en que no son coherentes, no se retrotraen a sí mismos, y, por ello, no se ponen en cuestión y no se someten a prueba. La razón puede querer, el sentimiento decidir; pero tanto más profunda, determinada y coherentemente, cuanto más profunda y amplia sea la ratio. Desde el punto de vista de una contemplación del proceso vivo del espíritu, el filósofo del sentimiento tiene razón cuando niega que la ratio pueda dar lo último, pero no la tiene cuando quiere limitarla o desplazarla.

El proceso del espíritu experimenta sus momentos críticos en las decisiones sencillas para una situación concreta; pero las experimenta hasta producirse refundiciones de toda la personalidad, que en las esferas religiosas son llamadas regeneraciones y conversiones. No es nuestra tarea aquí seguir éstas en sus formas empíricas, tan engañosas en muchos aspectos. El proceso como tal, en su intercambio de ratio e impulso irracional, vamos a caracterizarlo aprovechando un ejemplo relativamente sencillo:

Franz Neuman[58] había de elegir entre abandonar a su madre y seguir su vida profesional científica o permanecer junto a ella, como agricultor, y renunciar a todo lo que llevaba en sí de fuerzas espirituales; los conflictos específicos, que hacen la situación extraordinariamente complicada, no necesitamos exponerlos para comprender la siguiente carta que escribió a su amigo más íntimo después de la resolución tomada: "Karl, querido Karl, creo que ha acabado la lucha dentro de mi pecho. Era un atardecer claro y hermoso, el sol cubría con sus últimos rayos la animada vida y la naturaleza se envolvía en una paz callada y melancólica; todavía atravesé el campo una vez más, pensé en ti y en todas las personas para mí queridas y en mí —y de una vez y en un abrir y cerrar de ojos me invadió un áni-

---

[58] Franz Neumann, *Erinnerungsblätter von Louis Neumann*. 2 Edición. Tübingen 1907, págs. 174 ss.

mo tan maravilloso, me embargó una alegría desacostumbrada, avancé con pasos rápidos— y con una certeza absoluta veía ante mí: lejos de aquí, hoy o mañana o pasado un año, esto era igual, pero lo cierto era, lejos de aquí. Yo conozco tales momentos, tal como se me plantearon en mi vida; así, de una vez, maduró, y la tuve ante mí la decisión. y, entonces me era difícil de comprender, por qué durante tanto tiempo había dado de lado al problema, y cómo era posible que hubiese andado cobardemente correteando en torno a un fin determinado. Tales momentos surgen en mí, entonces, sin mi propia participación, en cierto modo, desde fuera, al igual que una voz ajena a mí que habla clara y comprensible... Así pues, está decidido, podrá ser hoy, mañana o pasado un año. Y ahora vivo aquí con un sentido totalmente diferente. Ha entrado en mí un sosiego y una frialdad que no se dejan ya afectar; la calma pesada de una resolución desesperada. Ya no reina aquella parte sensible e impresionable de mi vida, sino aquella otra fría y sosegadamente reflexiva como en una persona que ahora se ha replegado otra vez en sí misma, que se ha constreñido a sí misma, desprendida de las que le rodean".

Tales resoluciones acontecen, cuando, a lo largo de mucho tiempo, el hombre deja obrar en sí todo lo que tiene fuerza motivadora de un modo serio y con un sentimiento peculiar e incondicionado de responsabilidad; cuando investiga todos los planos y les permite adquirir validez —en oposición total a todas las resoluciones violentas y repentinas que siguen a impulsos aislados o a principios formulados con seguridad maquinal. Es como si la totalidad del hombre tuviera que ser dirigida a este caso concreto; es la conciencia de la seriedad absoluta de la existencia, de que en la acción acontecida hay algo definitivo y algo indefiniblemente importante; es la responsabilidad que no quiere declinar en fórmulas, convención y normas. El contenido de estas resoluciones es parcial y concreto. Después, no bastan para motivar, tienen su certeza, que les da la fuerza que dirige la vida, no en algo objetivo, aunque también se está interesado en todo lo objetivo y se comprueban todas las razones. Psicológicamente, difícilmente o en absoluto, pueden distinguirse de las resoluciones accidentales, de las inclinaciones, de las tendencias que, arrollando todo, se afirman con violencia y toman las maneras de tales profundidades. Sólo la serie de ta-

les resoluciones, a través de una vida, ofrece puntos de apoyo para una comprensión que puede conducir a esta diferenciación en los casos particulares. En el caso concreto, los criterios son totalmente subjetivos; el vivenciante siente, conforme al grado de su responsabilidad, la seriedad y la amplitud que lleva en sí la resolución sin auto-engaño y sin represión. Pero como la resolución puede llegar a circunstancias irresolublemente complicadas, esta irracionalidad aparece al vivenciante como un regalo, casi maravillosa. En esto consiste la afinidad psicológica para las transformaciones que afectan al hombre total.

Las fuerzas que conducen lentamente a los hombres a decisiones absolutas, aportan, ciertamente, una dirección a su vida, traen a su conciencia una seguridad del sentido y del deber, pero, en sus manifestaciones, siguen siendo siempre problemáticas. Aquí queda un movimiento continuo:

En contraposición a la esfera de la contemplación puramente intelectual y de la actitud de goce, en el existir real del espíritu surge siempre inevitablemente en el límite de sus formas finitas, que son exclusivamente empíricas, un "o esto o lo otro". Estos "o esto o lo otro" conducen a resoluciones no, como actos lógicos, sino como actos de elección vivientes que dan *telos* a la vida. Esta elección última es siempre —si bien en el medium de la ratio— irracional. Pero en esta decisión absoluta de la existencia real descansa ahora cada impulso, cada instinto, cada inclinación, todo lo que quiere evadirse del examen por razones, todo lo más parcial y accidental —en contraposición a aquellas repercusiones de la totalidad relativa de la existencia subjetiva. Así, la decisión absoluta empuja a la defensa y al control continuo sobre las *formas racionales objetivas*. Busca, en la medida en que es posible de algún modo, asegurarse en las razones y formas una existencia y justificación objetivas, procurar no ser confundido. Pero cuanto más cuidadosamente anda este camino, tanto más viene a parar al relativismo que en sí es propio a todo lo racional, mientras que con toda honradez evita destruir el ser de las formas intelectuales por un acto de violencia petrificante (el establecimiento de un abso-

luto en esta esfera). Así se origina, finalmente, la idea y la actitud a ella correspondiente: A pesar de toda la objetivación posible y de la disposición a contestar sin limitación en las formas de la ratio a sí mismo y a los otros, y a controlarse, de este modo, a sí mismo, sin embargo, la instancia decisiva nunca puede ser controlada aquí, sino que sigue estando en aquellos actos de la resolución selectiva, que se elevan sobre la base cada vez más amplia y profunda de las objetivaciones, actos que surgen con la conciencia de proceder de la totalidad del ser. Se desarrolla un instinto de responsabilidad que reaccione de un modo cada vez más depurado y cada vez más sincero a las cualidades subjetivamente vividas de los actos irracionales y en una forma, que en último término ya no es objetivable, decide a la pregunta: ¿Quién habla? ¿El impulso y la inclinación o la totalidad del ser? y ¿cómo se unen ambos o en qué nivel me encuentro en las series graduales hacia la totalidad? Así, nunca se resuelve de un modo plenamente objetivo, sino sólo subjetivamente en la elección del alma consciente de su responsabilidad aquel oscilar infinito entre opuestos como caos y forma, subjetivismo y objetivismo.

Resumamos en una fórmula concisa lo dicho: La vida del espíritu no discurre de un modo continuado, sino que las fases continuas de la evolución son interrumpidas por *crisis, refundiciones, metamorfosis* y lo nuevo entra en la existencia de un *salto.* El salto, da, en cierto modo, un nuevo nivel; toda posición así obtenida alberga, en cuanto viviente, una infinitud, por ello, no es suficiente para "deducir", para "explicar" y para "comprender", aunque todo esto avance de hecho por el querer ver que no se deja imponer límites.

b) Cada momento crítico en el proceso del espíritu es una sacudida en el interior del hombre. Amenaza siempre la desesperación, amenazan los caminos hacia el nihilismo y hacia la envoltura que ofrece seguridad, pero petrifica. Si queremos designar lo que sea el apoyo que surge en las sacudidas de los momentos críticos, lo que sea la fuerza, que, al mismo tiempo, continúa manteniendo e impulsando, la denominamos *fe.* La fe en este sentido no es un

contenido determinado, no es un postulado, sino una dirección, algo absoluto que se desgaja en muchas incondicionalidades, solamente en las cuales es visible, aunque cada individuo, en cuanto individuo, tiene carácter infinito y, dado el caso, se relativiza en el curso del proceso posterior.

La *fe* se contrapone al *saber,* la fuerza del sujeto se contrapone a la certeza impersonal y objetiva. La oposición de fe y saber no queda lo suficientemente matizada en el uso idiomático que contrapone la "fe" como un mero opinar incierto al saber como "saber cierto". Un tener por verdadero incierto y objetivo es tomado aquí como preestadio, como algo inferior subordinado al saber cierto. Pero ahora es, precisamente, lo espiritual, lo que hace que no pueda establecerse un saber esencial, que da a la vida apoyo y sentido en la totalidad; lo que hace que todo venga a parar al movimiento vertiginoso de la dialéctica infinita. La fe no es un preestadio del saber, sino un acto que contribuye también en primer término a hacer posible y lleno de sentido el movimiento hacia un saber. Es lo envolvente, no un individuo, no una fuerza meramente aislada ni tampoco un contenido aislado; no algo específicamente religioso, sino la fuerza última del espíritu. La fe es espíritu, por ello, no llamamos fe, en este sentido, a la certeza sosegada, natural y aproblemática en las finitudes aisladas, tal como la posee la fuerza vital inmediata por la voluntad de existir, mientras le va bien hasta cierto punto. Con la fe están unidos el fluir dialéctico, la problemática infinita, la desesperación y la angustia, porque los movimientos nihilistas son un elemento y siempre una posibilidad para la vida del espíritu. La falta de espiritualidad puede sentirse objetivamente segura en la envoltura absoluta. El espíritu, en la angustia del movimiento, solamente puede existir en virtud de la fe.

En la fe, el hombre vive existiendo subjetivamente; en el saber aprehende algo objetivamente válido. La certeza absoluta en la existencia subjetiva de la fe es, al mismo tiempo, incierta en las formulaciones objetivas: Con la fe va siempre esta incertidumbre objetiva, este algo indemostrable. Pero, al mismo tiempo, es más segura que todas las pruebas, lo que afecta a la capacidad de ofrecer un apoyo al existente. Pues en todo saber objetivo el hombre

nunca está preservado de la duda; se trata solamente del grado de desarrollo de la reflexión y de la dialéctica, después, finalmente, le es arrebatado todo, cuando se abandona a lo objetivo como a algo definitivo. La fe se refiere a la totalidad y al absoluto, el saber solamente puede referirse a lo finito, singular y relativo. La fe es una fuerza de la personalidad, el saber, en una labor puramente intelectual, es aceptado como algo objetivo sin esfuerzo de la personalidad. La fe es profunda emoción de toda el alma individual, el saber, como algo siempre aislado, es más o menos indiferente para el individuo en su totalidad. En la fe experimenta el hombre sentido y meta, el saber es para el alma como todo, a fin de cuentas, solamente medio.

Cuando la fe es contrastada de este modo, como un proceso puramente subjetivo a todo lo objetivamente existente, entonces la imagen es ambigua. La fe como fenómeno de la vida es, como concepto, paradójica y hay que rodearla solamente en determinaciones objetivas. Produce continuamente contenidos, se arroja a la objetividad concreta, ata al individuo a un algo infinito. La fuerza de poder realizar las valoraciones no sólo teórica, sino existencialmente; sobre todo las ideas son idénticas con lo que aquí caracterizamos en general como fe. Muestran el mismo ser de doble aspecto, que puede concebirse como fuerza subjetiva y como contenido objetivo (aunque nunca del saber por demostración), de modo que las definiciones oscilan inevitablemente de aquí para allá entre lo subjetivo y lo objetivo. Las ideas, en especial, son idénticas con la fe en que se refieren a objetos individuales, pero de un modo especial, a saber no meramente sabiendo; en que, en el objetivo individual, en lo finito y temporal están orientadas a algo más allá: así como, por ejemplo, el hombre cognoscente sigue las ideas en todo lo conocido, así el hombre operante tiene conocimiento de que en todos los objetivos relativos está orientado a un absoluto.

La relación de la fe para con lo objetivo aislado la expresa el idioma de un modo característico, al diferenciar el "creer algo" del "creer en algo". Se cree en un hombre, en sí mismo, en una cosa, en el entendimiento, en el principio de contradicción, etc. Siempre que creemos en algo, en ello está dado para nosotros algo último, algo

absoluto, algo que está más allá de todo examen, medida, comparación y duda [59]. Mientras la fe está viva, encuentra siempre en el contenido aislado el camino de vuelta de la petrificación amenazante, experimenta su infinitud y que, en lo individual, solamente anticipa lo infinito, no lo alcanza. La fe nunca puede estar lista, nunca sosegada, está siempre en proceso. Por ello, a su seguridad está unida la inseguridad, a su contenido específico la anulación de este contenido. Su sentido está dirigido al devenir y al futuro y colocado, precisamente por ello, en un algo eterno e intemporal.

La fe, por más que en la existencia humana sea posible y eficaz solamente en vinculación a lo concretamente objetivo, sin embargo, produce continuamente *dominios objetivos especiales* que, en cuanto tales, no son de contenido empírico, pero sí algo análogo para la representación y que, ahora, parecen poner ante los ojos, en lugar de algo abarcable en lo objetivo particular, lo infinito y el todo. Cuando creo en un hombre, entonces para mí es algo absoluto, pero de tal modo que en él es visible un rayo del absoluto, y él, en cuanto ser infinito, es a la vez relativizado de algún modo. Sólo es propio del proceso viviente que una forma finita sea experimentada como absoluta y finita al mismo tiempo y que con el proceso se viva un movimiento en la existencia misma, en lugar de en la mera contemplación. Pero si ahora no debe ser aprehendida la figura particular, sino el absoluto mismo de un modo totalmente directo, en tal caso la vida de este mundo se hace inevitablemente más pequeña, se origina la inclinación a huir del movimiento y la problemática y de la seguridad hacia el sosiego del absoluto; aquí se originan, al mismo tiempo, esferas objetivas que, como transfondo, como primer impulso que se apoya al punto otra vez, son inevitables para el espíritu, pero, en cuanto envoltura, son construidas de modo amplio. En cuanto al contenido se dan tres tipos:

[59] Así, por ejemplo, hay una gran diferencia entre un hombre que en determinadas esferas piensa conforme al principio de contradicción y el racionalista del entendimiento que *cree* en el principio de contradicción y, a través de él, ve el mundo y la vida en una perspectiva definitiva totalmente determinada. Aquí, en rigidez de naturaleza envolvente, la fe es despojada después rápidamente de su esencia espiritual. Lo que una vez fue pathos creyente para la razón, se convierte en algo muerto.

1. En tanto que la fe se pone en oposición al saber, a todo lo finito y comprensible, es la paradoja o lo absurdo directamente (Kierkegaard). En la negación de todo lo cognoscible, de todo lo formulable racionalmente, el hombre solamente encuentra para su relación de fe ante el absoluto, en la medida en que pone contenidos, la expresión de tipo paradójico, la cual niega el entendimiento que obliga a un sacrificio del intelletto. Tipos como los dos siguientes son referidos a los contenidos paradójicos, tipos que en modo alguno ni siempre ni originariamente son indicados como tales paradojas.

2. El absoluto es pensado en forma de un *mito*. El absoluto es infinito y, al mismo tiempo, único e individual, exactamente igual que el individuo del mundo en la disociación sujeto-objeto, que en relación con el absoluto es finito: Pero para la ratio es infinito y, en cuanto individuo, incognoscible. El conocer afecta siempre solamente a lo universal, y el conocimiento del individuo es solamente el camino para la aplicación de generalidades. Como individuo no existe para el conocimiento, sino, solamente para la vivencia metafísica. Platón, por ello, hacía conforme al sentido, una distinción precisa entre el conocimiento que es cierto y se refiere sólo a lo universal, y el conocimiento, que es incierto, puramente probable y se refiere solamente al acontecer, al devenir, a lo individual y único. Esto último no puede darse en la forma del concepto, sino solamente de la narración mítica. Tales mitos plausibles (εἰκότες μῦθοι), los narra él, siempre que habla del mundo como devenir. En ellos parece obtenerse una comprensión duradera que puede formularse de un modo en muchos aspectos diversos, pero que reaparece inevitablemente de cualquier manera.

La fe, que pone un contenido en los mitos, se convierte en gnosis; ya se ofrezcan un proceso del mundo metafísico o narraciones expresivas de la caída de los ángeles, de la lucha de los espíritus, etc., para el hombre creyente siempre se dan aquí contenidos, que agarran de un modo viviente su alma o son expresión de su actitud creyente. Los mitos, mientras son auténticos, tienen un carácter concreto, no puramente simbólico (como objeto para los

poetas). La comprensión simbólica y literal fluyen para el creyente una en otra: No duda, pues, en su modo de ver la vida, en sus decisiones y acciones experimenta las fuerzas que son posibles, en el caso de que los símbolos no fueran puros símbolos, sino realidades.

Pero, siempre hay aquí un límite que es traspasado siempre en la evolución: Entre la fe como fuerza, que se expresa en tales símbolos, y el saber degenerado para el que la relación con el absoluto ha llegado a ser una relación meramente cognoscente, un tipo de contemplación. El dogmatismo de las iglesias, la labor teológica, la especulación metafísica tratan las esferas como si existiera un saber, formándose el gigantesco mundo de los contenidos de este tipo que, desde el punto de vista de la consideración psicológica, solamente existen aún como un saber supuesto; que caen sin solución bajo la crítica destructiva y aunque, también en virtud de sus fuentes originarias vivientes, despiertan, como símbolos, continuamente una impresión profunda, sin embargo, no dejan ya tras sí nada, cuando la fuerza viva de la fe existencial, que una vez hubo detrás, no está ya ahí. La gnosis creyente degenera en el saber finitante y fantástico. Así, en todas las épocas se origina lo que hoy se llama "Teosofía", es decir, un saber de lo del más allá, de lo no empírico, de lo solamente "contemplable", que sin embargo, llega a ser intuible de una forma totalmente cierta. La fe que, en cuanto fuerza, se mueve en lo infinito y en proceso, cesa y en su lugar hace su aparición un saber análogo al saber de lo finito, de lo empírico. La Teosofía, conforme a su actitud espiritual, es semejante al Positivismo científico-natural, sólo que con otro contenido. El mundo se desespiritualiza, cuando se conocen todos los espíritus. La ilusión deja de ser entusiasmo, y se convierte en afecto sensual cuando su contenido suprasensorial obtiene cuerpo y determinabilidad. El "mirar" y el calcular no alcanzan a la infinitud del absoluto a no ser indirectamente por las ideas. Tanto el teósofo como el positivista piensan todavía la infinitud como otras muchas cosas, no viven ya en ella. Dado que los contenidos teosóficos son tomados de los mundos una vez vivos de la fe, se les reviste de una aureola —para los teósofos inauténtica— de profundidad y simbolismo.

Se plantea la pregunta de si la fe viva existe sin formación de mitos. Más probable es que, inconscientemente, todo hombre creyente posee, de un modo u otro, imágenes del mundo metafísicas, que para él significan más que meras fantasías o símbolos o meras creaciones literarias. La imagen del mundo metafísica es, quizás, inevitable, cuando el hombre es creyente. En qué medida pueda mantenerse en suspenso, para no quedar petrificada en fórmulas en las que queda sin solución y sigue estando a merced de la crítica racional, pues ha pretendido o se ha rebajado a ser una formación racional, es una cuestión que, incontestable, recuerda otra vez la paradoja de la fe que, en cuanto fenómeno vital, está llena de contradicción.

Los contenidos de fe míticos son tomados en la consideración racional de un modo *racionalista* como saber que, propiamente, podría obtener también el entendimiento por sí mismo, o de un modo *supranaturalista* como un saber sobrenatural dado por revelación, por intuición, el cual, después, es también cognoscible en orden a una autoridad, o, finalmente, es interpretado *reflexivamente* como algo que existe simbólicamente, como un puro "como si" —sin que ninguna de estas adaptaciones afecte al estado de cosas tal como éste se presenta en la fuerza originaria de la fe y de la relación con el absoluto, la cual cree de un modo viviente.

3. *En la relación con una figura histórica aislada* del pasado o del presente, la fe encuentra un contenido objetivo más amplio. Éste puede tomar tres formas: a) El hombre se apoya en las grandes personalidades; éstas son para él un reino de los espíritus, empíricas, aprehensibles, y en lo empírico, en cierto modo, la garantía de un sentido, de un absoluto. Sin embargo, el culto a las personalidades, que ve en este mundo las formas del espíritu, en lugar de proyectarlas como dioses olímpicos, como ángeles y demonios a un mundo supraterreno, no es por necesidad, una subordinación, una atadura. Las personalidades no son tomadas autoritativa y absolutamente, sino como formas empíricas que no son ideales para someterse a ellos e imitarlos, sino como indicadores de posibilidades. Pero en esta relación no hay aún, propiamente, una

fe específica. b) Ésta hace su entrada sólo cuando lo histórico, una personalidad, un proceso es tomado absolutamente y ahora una fe en esta personalidad —que en una o en otra ocasión también puede aparecer un número limitado, una selección—, llega a ser una fe en ella como en Dios o en el absoluto; con otras palabras, cuando el absoluto e infinito se cree encarnado, por una vez, en un lugar y en una época determinados. Lo histórico ahora es equiparado totalmente con el representante del mito y con frecuencia hecho una misma cosa con el mito. c) Cuando esta fe ingenua llega a ser para sí misma transparente y reflejada, entonces se sublima a una paradoja (como lo ilustra Kierkegaard): La relación de una cosa finita con otra infinita debe ser algo absoluto. Lo indispensable, lo que contradice a todo pensar, ya que algo histórico debe llegar a ser punto de partida para la beatitud eterna, se convierte en un modo de aniquilar la ratio, en un contenido de fe "absurdo".

Todo contenido objetivo de la fe, en la medida en que dentro de la disociación sujeto-objeto no está personificado en la situación concreta como algo finito para la existencia en el movimiento del espíritu, sino que quiere ser el absoluto mismo, conduce rápidamente al hombre al callejón sin salida de la envoltura sólida y, cuando se apoya en ella, al peligro del nihilismo completo, tan pronto como la dialéctica y la reflexión se apoderan de él. Pero como la fe es esencialmente la fuerza en esta vida y no un contenido supraterreno, esto le hace no tener seguridad ni certeza respecto a sus contenidos objetivos. La fe es una vida en escepticismo intelectual a causa de la fuerza: guiar la vida, porque es verdadera y llena de sentido, en el caso de que tengan valor tales contenidos de fe. Lo que constituye espíritu es el acto de la fe más que la aceptación de un contenido. Que precisamente esta inseguridad de todo contenido es, para nosotros seres finitos, el único medio de llevarnos a la espiritualidad, a la convicción y a la fuerza lo ha mostrado Kant de un modo extraordinario: Si Dios y la eternidad con su terrible majestad estuviesen constantemente ante nuestros ojos (pues lo que nosotros podemos demostrar plenamente, por lo que respecta a la certeza, tiene más validez para nosotros que si nos cercioramos a través de nuestra mirada), "en tal caso el com-

portamiento del hombre quedaría transformado en un puro mecanismo". "La transgresión de la ley sería evitada ciertamente, se haría lo mandado; pero como la reflexión, por la que deben acontecer tales acciones, no puede ser influenciada por ningún mandamiento, y aquí el acicate de la actividad está tan a la mano y es tan superficial, *motivo por el que la razón no puede destacarse sobre todos*... en tal caso la mayoría de las acciones conforme a la ley acontecerían por temor, solamente unas pocas por esperanza y casi ninguna por obligación... Ahora, dado que tratándose de nosotros está dispuesto de otra manera, dado que nosotros, con todo el esfuerzo de nuestra razón, tenemos solamente una visión muy oscura y ambigua del futuro, el rector del mundo nos permite solamente presumir su existencia y su gloria, no mirarla o demostrarla claramente, antes al contrario la ley moral en nosotros, sin prometernos algo con seguridad o amenazarnos, exige de nosotros una admiración abnegada y, además, cuando esta admiración ha llegado a ser activa y dominante, sobre todo entonces y solamente por ello, permite perspectivas del reino de lo sobrenatural, si bien solamente con un mirar débil; así puede tener lugar un modo de ser ético verdadero... Por lo tanto, también pudiera tener aquí su veracidad... que la sabiduría inescrutable, por la que existimos, no es menos digna de respeto en lo que nos rehusa, que en lo que nos permite ser partícipes" [60].

3. EL ESPÍRITU EN SU RELACIÓN CON LO ANTINÓMICO Y CON LO MÍTICO

Todo movimiento espiritual acontece dentro de la disociación sujeto-objeto. En esta disociación siempre dominan las oposiciones: El mundo objetivo y el ser subjetivo están disociados en estructura antinómica. El movimiento espiritual está siempre en relación con oposiciones. Carencia de oposición sería la muerte, o la petrificación. La oposición es lo condicionante de la vida y la

[60] Kant. *Kr. d. prakt.* V. A. 265 (Crítica de la Razón Práctica).

manifestación del espíritu viviente. Así como toda la variedad física se origina por la resistencia, así también la existencia espiritual por la antinomia.

El espíritu se comporta para con la oposición *electiva* o *sintéticamente*. No llega nunca a una elección absoluta para la que el mundo en sí estuviese dividido en dos, y no llega nunca a una síntesis absoluta que fuese el todo y la tranquilidad. El espíritu posee el pathos del "o esto o lo otro": todo lo limitado, todo lo que sale hacia fuera, palabra y obra han de ponerse sobre un lado de una oposición; pues todo lo que concebimos es objetivo. Pero el espíritu que, en la situación concreta es siempre, sea donde sea, un límite para el "o esto o lo otro", sin embargo, no es el fraccionamiento infinito de todo ser en dos, sino que puede contener en sí todas las oposiciones vivientes. Las situaciones antinómicas conducen al alma a tensiones, a desgarramientos hasta las crisis llenas de desesperación, pero la vida hace que, precisamente de ellas, crezcan fuerzas que elevadas a antinomias, llegan a síntesis que son incomprensibles, nuevas, infinitas y, por ello, impenetrables. Tales síntesis son pensadas, por ejemplo, en las categorías "alma bella", "pensador existente", "Genio". Pero la síntesis de las antinomias, como la libertad, nunca es alcanzada, nunca es perfecta, sino que siempre es pretendida en movimiento, solamente existe en movimiento y, aquí, evidentemente, también presente y experimentada.

Que la vida consiste en la síntesis de oposiciones tiene como consecuencia que toda representación de lo vivo se mueve involuntariamente en equivocidad dialéctica. Todos los conceptos del espíritu como algo viviente son, a fin de cuentas, paradójicos y, conforme al principio de contradicción, enjuiciados formalmente, contradictorios, aunque este contrasentido es precisamente también realidad.

Pero, sobre todo, la síntesis antinómica del espíritu tiene como consecuencia que, a partir de su vida, se independizan continuamente las oposiciones singulares partiendo de las parejas de opuestos, y que la vida, en cierto modo, discurre por una cumbre estrecha, cuyos lados albergan en sí la posibilidad de conducir a los abismos de los aislamientos desprendidos del caos y de las petri-

ficaciones, etc.; que la vida siempre discurre entre dos posibilidades, que cada una por sí ni es la vida como todo, ni tampoco juntas son el todo, y tampoco por su término medio son el todo, sino las bajadas de la vida en las evoluciones parciales, en los desprendimientos, en los callejones sin salida.

Cuanto más amplias y diversas son las oposiciones, tanto más intenso es el movimiento del espíritu. Esto tiene validez para el hombre particular y para toda la cultura. La existencia cultural existe siempre de la forma más viva, allí donde permanecen las oposiciones y no son canceladas en favor de una forma y se pierden. El estado es lo más vivo, que puede soportar conjuntamente y dominar las fuerzas más heterogéneas, sin dar a una el mando definitivo. La cultura es la más móvil, la que experimenta las oposiciones más profundas como problemas. La cultura europea moderna que existió en la polaridad: Cristianismo y mundo griego, ha producido en su cúspide una espiritualidad agitada, frente a la cual todo lo griego y todo lo puramente cristiano, a pesar de la mayor admiración, nos aparece primitivo.

El movimiento del espíritu por lo antinómico permanece, mientras existe la disociación sujeto-objeto. Pero como el espíritu, dentro de esta disociación, relativiza y supera continuamente en un movimiento sin límites, como anula de nuevo toda limitación producida, en tanto que ésta se ofrece como definitiva conforme al curso de la creación, como en su proceso abandona de nuevo toda posición en tanto que la acepta en sí, por eso, como infinito, transciende, al mismo tiempo, la disociación sujeto-objeto. Realiza constantemente el movimiento hacia la claridad y evidencia en la disociación sujeto-objeto —este impulso a la claridad es su hostilidad frente a todo lo oscuro y fantástico que se siente muy a gusto en la humareda de la falta de claridad— pero tiene como punto de partida y como final lo místico. Mientras que las envolturas sólidas ofrecen como último algo absoluto aprehensible, para él está presente la infinitud como experiencia mística, en la que queda anulada la disociación sujeto-objeto. Lo místico es para él fuente de la que toman su materia los movimientos hacia la claridad, lo místico es, después de todo movimiento, lo único en lo que el absoluto

es aprehendido en cierto modo —no como objeto—. Desde estos límites que abarcan todas las esferas de la disociación sujeto-objeto como lo místico, en lo que el espíritu no se refugia, pero a través de lo cual encuentra continuamente en su movimiento sus círculos, cae una luz indecible, un sentido no formulable y siempre tendente a la forma sobre todo lo singular dentro de la disociación. Ésta se hace símbolo, semejanza y quiere, sin embargo, en virtud de la infinita voluntad de claridad —que es esencialmente espiritual— cesar continuamente de ser solamente esto.

4. DISPOSICIÓN PARA LAS CARACTERÍSTICAS DE LAS FORMAS AISLADAS DEL ESPÍRITU

La últimas consideraciones deben servirnos de fundamento para una clasificación de las formulaciones, que se refieren a las formas del espíritu viviente. El espíritu, en primer lugar, debe ser contemplado como proceso *entre oposiciones*, en cierto modo, hacia la cumbre entre los caminos que desde ella conducen hacia ambos lados. Por ello, inevitablemente hemos de hablar más de estas desviaciones que de la estrecha cumbre misma. Después nos preguntaremos, si en la cumbre misma no pueden diferenciarse formas sintéticas. Éstas, conforme a su esencia, nunca son definitivamente reales, son solamente ideas. Pero aquí, quizás pueden caracterizarse con sentido pleno —con toda limitación de su significación, pues el espíritu mismo no es comprensible— formas individuales que son las más vivas, las más complejas y las más oscuras de todos los tipos del espíritu. Según el *modo de la realidad*, en el que viven definitivamente, se contraponen realista, romántico y santo. Por último, lo místico será contemplado como fuente y término del espíritu. Aquí se muestra una polaridad que parece determinable en sentido estricto como *oposición del camino de la idea al camino de una mística*.

I. *EL ESPÍRITU ENTRE OPOSICIONES*

El espíritu dentro de la oposición sujeto-objeto hay que caracterizarlo paradójicamente en innumerables oposiciones: No es ni sujeto ni objeto, sino ambos; ni finito, ni infinito; ni individuo, ni todo. Se le puede designar como unidad de reposo y movimiento, de devenir y existencia. De todas las oposiciones aparecen dos de importancia fundamental, pues su capacidad para la caracterización es la mayor; probablemente, a fin de cuentas, pueden referirse a ellas todas las oposiciones. Antes de que desarrollemos estas dos oposiciones problemáticamente en particular, vamos a caracterizarlas de un modo general:

1. El proceso de la vida discurre en una antítesis, que se conoce como la oposición de *materia y conformación, de caos y forma*. Estamos inclinados a designar el cúmulo del material en su movimiento solamente como vida. Así, la vida es caótica. Estamos también inclinados a ver como espirituales solamente la medida, el límite, la forma, la ratio, y la ascesis. Éstas solamente están muertas y vacías. El proceso de la vida es una lucha entre estas dos caras, no una lucha por el poder en la que una ha de vencer, sino una lucha en la dirección de la síntesis a plenitud conformada. La plenitud de la vida material prolifera continuamente las formas, y las formas llevan continuamente a la vida a coacciones, aislamientos y mecanizaciones. Según la fase del proceso vital se originan teorías que se determinan por la medida, el límite y la forma y teorías que lo hacen por la desvinculación, la plenitud, la vida y el caos (El Naturalismo y el Romanticismo se inclinan por esta, el Clasicismo y el idealismo por las primeras). Bajo este punto de vista vemos el proceso de la vida como un movimiento, en cierto modo, hacia aquella cumbre estrecha. Es la vida entre el caos de una parte y la forma de otra. Entre las formas encontramos: La imagen del mundo filosófica de la medida frente a la falta de medida. Están, además, las fuerzas que actúan en la auto-conformación, en la ascesis, en cada posición de límites. Estas formas son

específicas en todas las esferas, en la conformación del mundo del activo, en el arte, en la ratio. La forma racional es aquella que, para nosotros, es la más clara para la discusión de principios, toda vez que nosotros concebimos toda concepción del mundo allí donde ella ha encontrado también forma racional. Por vías racionales buscamos siempre llegar a las fuerzas que, después, llamamos principios. A partir de aquí intentamos obtener de un modo más claro nuestra caracterización del proceso vital como síntesis de caos y forma.

2. Todos los tipos vivientes del espíritu tienen algo común en en el modo de la *relación de personalidad y objetividad*. Ambos, sujeto y mundo objetivo, son infinitos: La infinitud del individuo espiritual y el mundo objetivo infinito. El apoyo, ahora, no está en ninguna de las dos partes, sino en ambas. Por mucho que el apoyo se desplace continuamente a una parte, por mucho que también el rasgo esencial del espíritu sea idea y movimiento, y no posesión sosegada, en la vida del espíritu una parte llega a ser por la otra; a menudo ambos, sujeto y objeto, son concebidos como idénticos. El todo, a fin de cuentas, no es ni personalidad ni mundo del objeto, sino un todo que llamamos "espíritu" (por más que ahora, según la imagen del mundo filosófica, éste puede ser explicado unilateralmente como vida, naturaleza, voluntad y fuerza). El proceso vital del espíritu es lo peculiar; que sujeto y objeto siempre se contrapongan disociados y que, sin embargo, toda vitalidad tienda como meta a una unión de personalidad y objetividad. Lo que, de hecho, es experimentado como enigma y como lo natural, el hecho de que la personalidad llega a ser universal y lo universal se manifiesta en la figura de personalidades, esto es la idea de la dirección en la que, en lucha constante, se mueve el espíritu viviente [61].

---

[61] Se puede separar definitivamente al individuo humano, en cuanto fenómeno sensitivo-espacial, del mundo objetivo; a la personalidad, de las valoraciones de los valores "absolutos". Se puede —cuando estas separaciones son establecidas, transpuestas del hombre como algo real, como algo definitivo a su vida— experimentar cómo el hombre es, en cierto modo, triturado como entre dos piedras de molino y queda sin valor, desde abajo, por la casualidad natural y, desde arriba, por estas valoraciones impersona-

El tipo individual se disocia continuamente en "personalidad de una parte y objeto de otra; y cada vez, con la disociación, se originan de nuevo las oposiciones polares: Apoyo en lo subjetivo o en lo objetivo. Pero en tanto que no se produce una recaída en la mera envoltura —como es frecuente y necesario— los tipos objetivamente disociados tienen también la forma de, a la vista de la infinitud, estar inquietos en la libertad, si bien fragmentaria, adicional e incoherente. Lo humanamente asequible son precisamente estas formas, pero el tipo puro es ideal e idea.

El proceso de antítesis y unión de personalidad y objetividad es, a su vez, un proceso de la experiencia propia. La vida puede ser llamada, por ello, un proceso del conocimiento de sí mismo que, al mismo tiempo, es conocimiento del mundo y a la inversa. Si el conocimiento de sí mismo se aísla, entonces llega a ser sin contenido, entonces aprehende solamente un caos de particularidades y casualidades, entonces no es ya conocimiento de sí mismo, sino edificación de una obra artificial de superficialidades; si se aísla el conocimiento del mundo, entonces se hace abstracto, vacío. Ambos juntos como proceso, es decir, nunca como identidad real, sino como oposición constante y equilibrio, son manifestación del proceso vital de las fuerzas en la concepción del mundo.

---

les, suprapersonales de lo universal. Se puede desarrollar, entonces, un concepto de lo psíquico que es igualmente nulo y hace de la Psicología una ciencia sin valor. Aquí en este punto de la apreciación conceptual, la contemplación psicológica ha de mostrar con toda claridad y reconocer que forma conceptos que, en cuanto conceptos de tipos del espíritu, pretenden abarcar formas que incluyen la disociación sujeto-objeto; que son movimientos entre el sujeto y el objeto; que, al mismo tiempo, transcendiendo a ambos, están fundamentando toda la disociación. Esta contemplación, que se convierte fácilmente en lo metafísico, se distingue de la contemplación metafísica en que permanece en la intuición de lo fácticamente experimentado y experimentable y muestra solamente como ideas, como direcciones lo que para la contemplación psicológica, realmente, está sólo en la vida de las "personalidades", cuando empleamos esta palabra en el sentido amplio que incluye la objetividad.

1. LA VIDA ENTRE EL CAOS Y LA FORMA (CARACTERIZADA EN LA OPOSICIÓN DE LO RACIONAL E IRRACIONAL)

Al considerar a Nietzsche —en todo caso malentendiéndolo radicalmente— como el maestro nihilista del caos, y a la Iglesia Católica como el edificio autoritativo universal que ofrece apoyo, sentido y forma a toda vida, se ha planteado la afirmación de que, a fin de cuentas, el hombre se ve obligado a elegir entre Nietzsche y y la Iglesia Católica. Este "o esto o lo otro" puede ser verdadero para muchos hombres desde un punto de vista caracterológico, pero como un "o esto o lo otro" es, en general, falso para el hombre. Entre el nihilismo y la envoltura, entre el caos y la forma hay una vida a partir de la totalidad del infinito, que no trata de buscar un compromiso, que no es a medias, e inesencial. Nuestra tarea es indicarla.

Forma es todo lo limitado en contraposición a lo ilimitado, todo lo determinado, todo lo que es de naturaleza envolvente en contraposición a lo material, a lo caótico; todo lo consistente, en contraposición a lo fluyente. Todo lo real y viviente es un todo de forma y formado, pero no como algo definitivo, sino como "forma acuñada que se desarrolla viviendo". Por ello, se disocia continuamente, de una parte, lo carente de forma, lo caótico; de otra la forma fijada, inmóvil y vacía. Todas las formas vivas, como a menudo hemos caracterizado, pueden formalizarse, es decir, desprenderse de su contenido. Entonces importa solamente la mera forma, el movimiento como tal, no su contenido y lo que en él opera el movimiento. Lo artístico en el arte, la ética de deberes formales, la laboriosidad racional como ciencia exacta sin conocimiento esencial son esferas amplias de tales formalizaciones. Uno de los tipos de formas es la racional, de la cual vamos a hablar aquí exclusivamente. Formas racionales son los principios, los imperativos, las teorías de la vida, los conceptos de lo que es, de lo que debe ser, de lo que nosotros podemos esperar. Tales formas racionales sin las cuales no existe orden, coherencia, comprobación y control algunos, la vida las pone continuamente fuera de sí. En lo racional hay una regu-

laridad formal propia de la consecuencia y del contradecirse; según ésta lo racional tiende, sea cual sea su condición, a conformarse, a confrontarse con todo lo demás racional y, así, a buscar la coherencia que conduce al hombre a la inmensidad de la dialéctica infinita, sin la cual no hay vida. Pero antes de que se dé este último paso, lo racional se fija, rompiendo inconscientemente la coherencia en alguna parte, en una envoltura individual y determinada. Éstas son tan inevitables que también la dialéctica infinita misma aparece continuamente como un todo de envolturas.

Cada una de las fuerzas de concepción del mundo intenta tomar expresión, finalmente, en una *teoría racional*. Estas teorías racionales son el punto de ataque más provechoso para el contemplador; son las más fácilmente accesibles. Son el contenido esencial de la Historia de la Filosofía. Pero estas teorías racionales, en cuanto expresión de fuerzas, son equívocas. Pueden ser, por ejemplo, expresión de la vida fáctica que refleja en cierto modo; o, al contrario, son precisamente contenidos del deseo vehemente, de las pretensiones, de los objetivos que están contrapuestos a la realidad de la propia vida; hay que entenderlas, por una vez, como creaciones de la vida y en relación con ésta, en cuanto envolturas, están fijadas y dan a todo el que crece interiormente carácter y apoyo como viniendo de fuera (Platón y los platónicos, Hegel y los hegelianos son algo esencialmente distinto); sirven para justificación y dan la buena conciencia para aquello que de todos modos, es real, o estimulan y quieren refundir la realidad; son expresión de fuerzas reales o son utilizadas como meros medios, como formas inauténticas y como máscaras, con lo que el hombre se engaña a sí mismo y a otros.

Pese a esta equivocidad, y precisamente para penetrarla, para el contemplador, que desearía determinar las fuerzas de concepción del mundo, sigue siendo siempre el primer y principal camino éste: Como todo concebir de concepciones del mundo depende del grado de su racionalización, como nosotros solamente podemos hablar de ellas, en la medida en que han encontrado formas racionales, preguntamos solamente cuándo nos salta a la vista cualquier proposición, imperativo o valoración: ¿Cuál es el presupuesto de

esta proposición? y así sucesivamente hasta que llegamos a las respectivas posiciones últimas que hemos de aceptar o rechazar, pero para las que no hay ya, de principio, para la mirada racional ningún otro presupuesto. Mientras que nosotros construimos, a la inversa, en dirección a las consecuencias, viendo así lo que pertenece racionalmente al principio en cuestión. Las concepciones del mundo en modo alguno las encontramos en la vida de modo que correspondan a uno o a unos pocos principios y a sus consecuencias. Al contrario, es lo inverso lo que se da. La consecuencia es solamente una regularidad propia racional, cuyo seguimiento es solamente una de las tendencias del espíritu viviente.

Por el procedimiento de la construcción de la envoltura de concepción del mundo conforme al principio racional de contradicción parece establecerse una máxima separación dentro de las fuerzas de concepción del mundo: Sólo pueden ser aprehendidas y fijadas de este modo aquellas concepciones del mundo que hacen profesión del principio de que lo que importa es la consecuencia, de que la concordancia racional consigo mismo es para el hombre el valor último. No hay duda que hay otras concepciones del mundo. Prácticamente llega incluso a ser lo normal la falta de consecuencia. Pero cada consideración concreta, que a menudo, con el fin de oponerse con fuerza precisamente contra la labor de consecuencia, mantiene el valor para una concepción del mundo, conduce a la pregunta previa *de que sea propiamente "consecuencia"*. Probablemente no es nada unitario, probablemente no es mera concordancia conforme al principio de contradicción. Igualmente equívoco es quizás lo que llamamos "*compromiso*".

Lo que sea consecuencia llega a ser un problema decisivo para aquel que ha comprendido las antinomias. Si el mundo y el alma humana fuesen finitos, y no hubiera antinomias, en tal caso todas las concepciones del mundo, tal como existen de hecho, serían fraccionables en concepciones del mundo de la consecuencia lógica y concepciones del mundo de naturaleza compromisaria.

La concepción del mundo nos la representamos con agrado, por abstracción, como una fuerza del hombre aislado y puramente contemplativo el cual, fuera del mundo y del tiempo, tiene sus va-

loraciones, sus imágenes del mundo, sus actitudes de naturaleza contemplativa y el cual ofrece, quizás literariamente, una expresión objetiva de ello. Este hombre existe en una independencia inesencial. Algo totalmente distinto es la concepción del mundo en la realidad. Lo que es una concepción del mundo realmente, depende siempre del mundo en el que ella actúa, con el que tropieza, y en el que, transformándose, llega a ser primeramente. Una acción consumada es algo distinto y se ve de otro modo que la teoría de esta acción. Un mero impulso de valoración es algo distinto que sus consecuencias en la obra real. Incluso en el hombre contemplativo aislado la concepción del mundo depende, también mientras pueda mantenerse fuera de la sociedad por circunstancias favorables, de las condiciones fisiológico-psicológicas de su existencia, con las que su teoría puede chocar con demasiada frecuencia, de modo que el desarrollo real de sus vivencias, de sus deseos, preocupaciones y jerarquías de valores parece totalmente extraño frente a su teoría contemplativa. Sigue siendo una oposición eterna: la concepción del mundo de la teoría expuesta en forma racional, y la concepción del mundo de la práctica. Ninguna concepción del mundo objetiva puede abarcar y conocer la infinitud para la que desea ser y de la que depende. Todo desarrollo en la práctica de la vida trae consigo cambio de lo que anteriormente se ha visto teóricamente y, con ello, efecto retroactivo sobre esta teoría. Es inevitable un movimiento circular eterno entre ambos lados. Estos movimientos pueden tener un doble carácter, finito e infinito, obteniendo así la "consecuencia" un sentido doble:

1. Una concepción del mundo, partiendo de sus principios aprendidos racionalmente, se despliega en la realidad con la mayor amplitud posible, sin prestar una atención seria a los obstáculos, desplazamientos y transformaciones a que da lugar la realidad. Es como si una vida quisiera, primero, terminarse una envoltura, para tener una envoltura en general y, de este modo, posibilidad de existencia. En la corriente de las infinitudes se edifica y se ve solamente lo que cuadra, lo otro se ignora, es considerado como vano e inesencial.

2. El observar los obstáculos y transformaciones que, primeramente, son considerados como casuales, como evitables, conduce, cuanto más diversamente se despliega la concepción del mundo, a la comprensión de que es imposible realizarla de un modo rectilíneo y consecuente. Y ahora tiene lugar la separación; los unos ven la envoltura obtenida en su finitud y los obstáculos como singulares finitos (éstos llegan a ser lo absolutamente valioso, garantizan su concepción del mundo, porque se hacen rigurosamente consecuentes en el convencimiento de que, por este rigorismo, consiguen la superación de los obstáculos, y en el convencimiento de que, de no ser así, la ruina es mejor que el compromiso; o entrarán precisamente en compromisos en el convencimiento de que, de otro modo, vendrán a la ruina, pero así, lenta e indirectamente en el transcurso del tiempo —a menudo utilizando el lema del camino infinito y a menudo con la fe en una consumación final— todavía llevarán a realidad la concepción del mundo pura, sin compromiso). Los otros, a través de estas experiencias, llegan después de muchas luchas, a una crisis que les lleva a la desesperación y a un estado de empezar de nuevo creador. La concepción del mundo anterior está "superada", no es destruida, sino "anulada" en el doble sentido del modo de hablar hegeliano; negada y conservada como factor parcial, y ahora comienza un proceso de despliegue de las nuevas fuerzas en la realidad que, ahora, incluso se ve de un modo distinto; y crecen nuevas envolturas con nuevos puntos de partida con la consecuencia que les es propia.

Si bien, en el fondo, se trata siempre de la misma fuerza vital, que se muestra eficaz en todas las formas de la estructura, sin embargo, retrospectivamente después de la evolución viviente acontecida, estas envolturas formadas —en cierto modo como las valvas separadas de los moluscos o la camisa de una serpiente— hay que someterlas a la contemplación en su forma objetiva. Esta contemplación buscará la consecuencia lógica dentro de la forma individual y, así, tenderá a la construcción por principios. Pero esta construcción tropieza con limitaciones en el principio mismo y, después, en el despliegue de las consecuencias en el mundo real. En estos límites ve el contemplador un cambio de los principios no

comprensible lógicamente, psicológicamente en parte, pero nunca totalmente que, propiamente, representa el movimiento de la concepción del mundo viviente. Los principios respectivos son expresión, racionalmente formada, de una fuerza que ella misma es más, pues puede desplegarse, transformarse y en las crisis dar un salto. La consecuencia de un principio, la respectiva envoltura total podemos ponerla ante nosotros lógicamente de una manera evidente. Pero el proceso de refundición hacia lo nuevo solamente podemos tomarlo como un proceso que hay que suponer como una manifestación vital última, ininteligible y —en el caso concreto— por ciertos caracteres como crisis auténtica, como proceso viviente, pero nunca podemos demostrarlo. El filósofo que experimenta como labor suya construir una envoltura —que él ve, después, inevitablemente como la única—, crear una doctrina en la que los hombres se reconocen de nuevo, porque está enunciado de un modo ordenado y racional lo que todos ellos viven; este filósofo tiene como principio supremo: ser consecuente. Pero el filósofo, para el que precisamente se hace manifiesta la experiencia en las crisis y en la desesperación, el derrumbamiento de una envoltura en la que viven todos, éste mientras lleve a cabo el gran salto a un mundo nuevo, no verá la consecuencia lógica como asunto primordial. Será más bien irracionalista, crítico, inquisidor y en cambio, después, respectivamente profeta. No actúa tanto por su doctrina a través de la cual el filósofo, primero, ofrece a generaciones enteras sus formas racionales, sino por su existencia. El primero ofrece tranquilidad, certeza y plenitud de la existencia; el último es el provocador, el que pone en cuestión, el que sólo por su existencia puede despertar confianza. El primero orienta toda la atención hacia el contenido de su obra; el último, lo quiera o no, hacia su personalidad.

El resultado de un proceso de refundición lo llamamos una síntesis antinómica, en tanto que para una contemplación de la envoltura originada realmente (más allá de la cual, en el fondo, no llegamos nunca) lo que sigue relativamente a lo anterior se representa como una totalidad en la que están anuladas las contradicciones, en las que se desenvolvía la concepción del mundo ante-

rior. No es una síntesis lógico-formal que es un compromiso, sino una síntesis psicológica que encuentra una nueva expresión para los principios, la cual proviene de una nueva fuerza y, al mismo tiempo, la fortalece y no permite vivir ya a las anteriores contradicciones —en su lugar surgen pronto otras nuevas. Las antinomias permanecen, han mostrado su fuerza solamente para la nueva creación, actúan sobre el alma, en cierto modo, como estímulo. En el fondo no se resuelven antinomias, sino que solamente son reconocidas a distinto nivel. Sólo son creadas siempre nuevas envolturas.

El hombre vive con toda su seriedad solamente en la medida en que toma su envoltura seria y definitivamente, trabaja en su desarrollo con todas sus fuerzas y vive sólo en los límites, después de la plena elaboración en la realidad, después de agotar, por decirlo así, aquel impulso de fuerza, aquellas crisis conmovedoras que conducen a nuevos impulsos.

Por ello es ahora evidente que nosotros, además de la consecuencia racional dentro de una envoltura, aceptamos una consecuencia de síntesis antinómica al seguir creando envoltura. Esta consecuencia de síntesis antinómica, este permanecer fiel a sí mismo de la fuerza del espíritu viviente no podemos concebirlo racionalmente, sino solamente bajo el presupuesto de medios racionales; verlo en los repliegues críticos del proceso espiritual. La oposición de esta consecuencia del proceso espiritual es el caos del actuar casual y siempre nuevo y del sentir sin coherencia, conforme al placer y al momento. La consecuencia antinómica tiene, por el contrario, como característica elaborar hasta el sumo cada envoltura, apropiársela y, en una línea creciente de creaciones, trabajar siempre en una envoltura. Tratándose del caos hay repetición, retroceso; en la consecuencia antinómica existe solamente algo definitivo y superado, y todo lo presente es incondicionado.

La vida del hombre individual concreto se edifica a partir de los tres puntos: el procedimiento de la consecuencia lógica, la coordinación y sucesión caóticas y la refundición en los principios. Según el predominio de una de estas posibilidades se pueden construir tres tipos de existencia humana:

1. *El hombre caótico:* Vive por el azar de las situaciones, de los estímulos, de los instintos, lo que no impide que realice la vida con labor de consecuencia sin vinculación. Jamás vive crisis graves con consecuencias por una refundición real de su ser, al contrario vive infinidad de crisis aparentes de fuertes sacudidas sin efectos posteriores. La sustancia personal se disuelve en lugar de consolidarse. El completo ablandamiento de todo sentido conduce a la inconsistencia y, en lugar de edificar la propia envoltura, el hombre busca, por último, algo extraño y encuentra sosiego, por ejemplo, en una vinculación autoritativa en la iglesia, en el seguimiento de un profeta, etc. El hombre caótico empieza con fuerzas, pero su comportamiento tiene la tendencia a la vanidad.

2. *El hombre consecuente.* Es el rigorista, el cabeza cuadrada, el fanático, el logicista. Una vez que están dados los principios, no sólo se aferra a ellos de un modo absoluto, sino que también pretende su realización en toda consecuencia a pesar de todas las antinomias que desde hace mucho tiempo han surgido en la realidad. Está ciego para estas antinomias, solamente tiene sentido para las meras contradicciones en las que cree como el último mal. La vida se petrifica, más o menos mecánicamente y racionalmente calculable, en la envoltura de las consecuencias. La forma llega a ser, finalmente, todo; el contenido ha desaparecido. Posee el pathos del absoluto, a partir del cual desprecia todo compromiso. Desde aquí ve al hombre caótico y al demoníaco que vamos a caracterizar enseguida como idénticos; ambos son para él compromisarios del mismo tipo. La vida le aparece de una sola vía. Por ello, su interior es aproblemático.

3. *El hombre demoníaco.* A causa de su impenetrabilidad y su problematicidad el antiguo sentido de lo "demoníaco" encuentra una representación en la síntesis antinómica. El proceso crítico de refundición, normalmente, es algo raro. Cuando aquel movimiento circular entre edificación de la envoltura, puesta en cuestión antinómica y vuelta a las fuerzas creadoras reaparece siempre en el mismo hombre, y precisamente en una línea que se mantiene cre-

ciente, es decir, asimiladora, no caóticamente; entonces hablamos de un hombre demoníaco. El calor del proceso vital ha subido en él al máximo. Así como observa rigidez en lo finito, también nota ya los límites antinómicos. Cuando sus palabras y hechos llegan a ser programa y modelo, experimenta, observando la fijación de lo no viviente, reservado y oculto, lo que él fue. Es un eterno "superar" que está en completa oposición al caos. Aquellas crisis son procesos en los que, a partir de una infinitud de presupuestos, que no podemos nunca pasar por alto, crece algo nuevo. Totalmente análoga es la decisión vital individual, la cual se consigue no conforme a un principio o una receta o un cálculo mecánico, sino a base de todo esto en concepción viviente de la totalidad de la situación individual; es, por decirlo así, como un buscar y volver con la decisión. Mientras que nosotros, en cuanto hombres consecuentes, nos apoyamos con agrado en el cálculo y la receta como en algo último, en el trabajo nos entregamos a la envoltura de actividad finita, el hombre demoníaco parece ahuyentado de una infinitud a otra. Su labor —a veces a un ritmo vertiginoso— no parece servir para la conformación de la envoltura en la que crece como en algo definitivo, sino que solamente parece servir para llegar a la próxima estación de la infinitud. La oposición del desarrollo en conformación finita y la vuelta al proceso de refundición viviente está en él elevado al máximo. Precisamente la tensión da también a su trabajo en lo finito un brío que el trabajador consecuente nunca consigue, le hace capaz del supremo hundimiento en la amplitud de las tareas y del deber celosamente cumplido, pero le permite frecuentemente pasar a otras esferas que no son necesarias para alcanzar la próxima etapa. Su obrar activo se produce siempre partiendo de la totalidad de la situación y, por ello, solamente hasta un cierto grado puede expresarse en fórmulas, en cálculo racional. En tales hombres, el poder de aquel movimiento circular parece elevado al máximo. Fascinan a su ambiente que los toma como guías, o los teme y aniquila como fuerza destructiva. No pueden ser traídos a una fórmula; no pueden nunca ser fijados a no ser para una tarea actual concreta y, no obstante, son de la mayor responsabilidad frente a la falta de responsabilidad de lo caótico. Adonde

lleve un camino, nunca pueden saberlo. Son representativos para series enteras de generaciones —aunque no nos está permitido verlos precisamente como analogía del hombre en general.

Si contemplamos estos tres tipos, tal como encuentran su expresión en doctrinas, imperativos y justificaciones, entonces se dejan ordenar del modo siguiente: Lo primero, lo creador es la vida como lo demoníaco. La teoría no puede fijarse, superándose a sí misma en muchas formas, de un modo drástico y absoluto en el caso particular, sin inclinación a generalizaciones sistemáticas. Esta vida antinómica ejerce un influjo contrapuesto sobre aquellos que quieren seguirla y, por lo tanto, ven en ella una doctrina y una profecía: Los unos, los rigorísticamente consecuentes toman todo literalmente y generalizando. A la vida demoníaca de Jesús, por ejemplo, sigue la doctrina del "seguimiento de Cristo" hasta en los detalles accidentales en lo externo, sigue un tomar al pie de la letra todos los principios, como si se pudiese vivir según éstos para siempre y universalmente. Los otros, los caóticos se aferran a la "superación" de lo demoníaco, establecen un derecho para todos los impulsos, para aquello que "crece" en cada uno de ellos, hacia lo que se siente impulsado necesariamente, viven, sin más, las necesidades e impulsos sin disciplina e información; así, por ejemplo, los místicos libertinos que surgieron continuamente en el Cristianismo. Pero, con esto, no se agotan las posibilidades. Entra en acción un sentido para lo viviente que se vuelve, al mismo tiempo, contra el rigorismo de la imitación consecuente y contra el caos, sin que el mismo sea demoníaco. Y ahora se desarrolla una doctrina que desea totalidad, que pone a salvo en una envoltura gigantesca a todas las antinomias y a todas las posibilidades; en el Cristianismo se desarrolla la doctrina de la Iglesia que, desde el punto de vista del rigorista es compromisaria, desde el punto de vista del caótico, despótica y rebajadora de la libertad, desde el punto de vista del demoníaco, sin embargo, a pesar de toda la doctrina de vida sigue siendo mera envoltura por muy amplia que sea. Y estas posibilidades se repiten en la historia del cristianismo cada vez que reaparece la proto-experiencia religiosa demoníaca.

Resumamos esta serie de formas de un modo muy general como serie evolutiva temporal que vuelve a sí misma: De la vida demoníaca e inmediata se origina una doctrina aforística conforme a la situación y a la ocasión. Ésta se disocia en la oposición de una sistemática rigorístico-consecuente y una doctrina caótica de la libertad del subjetivismo extremo. De ambas deviene sintéticamente un edificio de totalidad sistemática en comprensión de la vida antinómica, dando a todo su razón y su lugar. Pero los sistemas universales, a los que nunca falta "razón" porque incluyen todos las oposiciones, son a pesar de todo, envolturas fijas, y la vida les es de provecho, solamente, como medium de formación de dialéctica infinita. No la obedece, pero crece por ella; porque la dialéctica trae consigo la reflexión infinita, lo antinómico, las posibilidades, las diferenciaciones. Un ejemplo sería el siguiente: De la vida se origina la ilustración logicista del entendimiento del siglo XVIII, por una parte, y el romanticismo caótico por otra; de los dos juntos se forma la doctrina de la vida en la totalidad del sistema hegeliano. Y ésta como medium de la formación suprema de reflexión hace posible a Kierkegaard, en tanto que, a su vez, provoca su más fuerte posición.

Hablamos de un modo tan abstracto del movimiento circular de las formas dentro del tipo de doctrina, que, al mismo tiempo, es característico para el modo de existencia, que este movimiento puede abarcar el proceso en la sucesión de las generaciones tanto como la vida del individuo, cuando en el análisis singular empírico, es puesto como tipo ideal. Estos procesos de movimiento son, de modo parecido, finalmente algo que abarca toda la biografía de un hombre pero en ésta da lugar a muchos círculos más pequeños hasta aquellos de la vivencia cotidiana.. Seguir esta diversificación tiene solamente un sentido casuístico. Aquí permanecemos en las grandes líneas abstractas de los tipos.

El espíritu demoníaco, allí donde hace su aparición en el mundo, se realiza en *fragmentos*. Puesto que toda realidad es finita, y lo demoníaco no se deja apresar por finitud alguna, sino que existe en lo infinito, puede, en verdad, tener su intencionalidad hacia totalidades, pero en la realización no se deja engañar y perma-

nece en el fragmento. Esto fragmentario se eleva, por la presión tempestuosa, de un intento a otro, de cada obra a la siguiente; apenas está una elaborada, otra nueva adquiere importancia. En lo político obtiene una forma grandiosa, pero en relación a su magnitud sigue siendo limitado en su acción, si se compara con los hombres de estado concluyentes y sosegadamente constructivos, cuya envoltura ofrece alojamiento para generaciones (por ejemplo, en comparación de César y Augusto). En lo científico es profundo, decisivo, un punto crítico en el pensar, y, sin embargo, sin sistema, sin sucesión, sin escuela propia; si no es, por ejemplo, a posteriori, concebido como profeta de un modo muy diverso (por ejemplo, Heráclito, Sócrates, Kant, Nietzsche), mientras que los que son menos vivientes, y no lo perciben como un camino falso, plantean, como maestros, gigantescos sistemas, se convierten en educadores para las masas de los siglos (Aristóteles, en menos escala para Alemania: Melanchton, Christian Wolff, Hegel). En la vida social no consigue una dicha tranquila. En el arte se aproxima más al ensayo que a la obra acabada, a la que casi nunca llega (Leonardo) o las obras son agitadas, formaciones que sobrepasan su capacidad, manifestaciones expresivas aisladas de su espíritu; apuntan a este espíritu en lugar de actuar en sí acabadas como totalidad (por ejemplo en la comparación de Miguel Ángel con el clásico Rafael, el cual al contemplar sus obras ofrece un sosiego colmado peculiar, casi una beatitud que no deja ya necesidad ni duda, sino precisamente sólo esto: que todo está acabado y la vida en su fin). El hombre fragmentario es propiamente el demoníaco, los otros se aproximan al demoníaco en la medida en que encuentran un todo y lo expresan. Es evidente que el gran demoníaco crea formas que pueden actuar como totalidades, pero son solamente fragmentos tan pronto como se les ve desde la intencionalidad, desde la voluntad del creador y cuanto más se las comprende en su profundidad y, con ello, al mismo tiempo, en su estado fragmentario: Así las obras de Kant son fragmentos gigantescos y, sin embargo, un mundo completo lleno de contradicciones, punto de partida de posibilidades heterogéneas, de una fuerza productiva infinita (como todo lo vivo) de escasa fuerza doctrinal (los kantianos memoristas son

pobres figuras que son sobrepasadas ampliamente por los memoristas aristotélicos o hegelianos).

La forma racional de la concepción del mundo, en el demoníaco, no es nunca total, sino, en correspondencia a la esencia de lo racional, limitada y relativa. Frente a todo lo puramente racional, frente a lo que ha quedado rígido en la consecuencia, en cuanto al contenido, nunca está acabada y, sin embargo, es siempre absoluto de un modo u otro. El hombre demoníaco, ciertamente, no está fijado a nada definitivamente —por mucho que él exija esto de sí mismo— y, sin embargo, vive como si estuviese fijado en cada momento. Frente a la vida caótica, las posiciones, cuando se transforman, no tienen en su sucesión nada accidental e indiferente, sino que resultan unas de otras, crecen, no girando en círculos, sino moviéndose en espiral, de modo que no se devuelve nada que ha pasado irreparablemente. Así como el demoníaco, en tanto que se mueve en el medium de lo racional, siempre pone algo, aquí formado hacia fuera (valoraciones, imperativos, imágenes del mundo), así también experimenta siempre que lo racional tiene una regularidad propia y, con ello, tiende a la consecuencia, no con menos pathos que el rigorista. Esto continúa, hasta que en una crisis es desplazada toda la base de estas consecuencias. Esta crisis no precisa ser un acontecimiento repentino, sino que puede ser un fenómeno concomitante al proceso de la formación racional. Pues es casi lo más decisivo para las fuerzas vivas en todas las doctrinas: Con el devenir consciente y enunciación de una doctrina de concepción del mundo, la fuerza misma se ha hecho otra. Fuerza fáctica y envoltura teórica son auténticas en cuanto que, propiamente, no pueden garantizar ningún factor. En el mismo instante en el que pudiera entrar la garantía, la fuerza lo ha sobrepasado o está muerta. La forma racional es, como toda forma, viviente sólo como deviniente, muerta como devenida. La información es viviente, la forma es muerta. Pero este algo muerto es armazón y base para la vida en ella fundamentada. La vida no oscila en el vacío, sino que trepa al mismo tiempo en las formas que elimina. Toda doctrina de concepción del mundo llega a ser así, al mismo tiempo que aporta la posibilidad de una envoltura y de una forma especial de inacti-

vidad, condición para nueva vida. Una elevación del proceso vital es sólo posible por medio de estas posiciones siempre obtenidas de nuevo del auto-ser consciente, de la auto-reflexión y de sus objetivaciones a través de una doctrina.

La doctrina de concepción del mundo formulada ofrece siempre una expresión finita. Cada concepto, cada imperativo generalmente formulado es como todo lo que ha llegado a ser objeto para nosotros, ciertamente determinado, pero también limitado y finito. Las fuerzas se expresan en tales formulaciones racionales, pero estas formaciones racionales no son ellas mismas, pues son meramente sus creaciones.

El viviente se comporta con estas doctrinas como con un medium de la comunicación, como con un medio del preguntar y del mover, no como con las recetas acabadas y firmes. Como la forma racional hace finito y, en la actitud ante el absoluto, presiona hacia la consecuencia rigorista a partir de un principio, el viviente puede moverse bien en ella, pero agotarse en ella. La forma racional tiene algo general, y en ella se encuentran frente a frente principios contradictorios. El rigorista consecuente percibe como tarea elegir entre éstos como concepciones del mundo. No se dejan unir para el horizonte racional respectivo, y el acto viviente debe ser una elección entre las doctrinas de concepción del mundo. El demoníaco, por el contrario, ve una elección semejante entre principios de concepción del mundo como algo fantasmal, que es extraño a la vida, y vive más bien en los impulsos aislados de las situaciones como en algo último que se manifiesta en el medium de la reflexión infinita como concreto y no de un modo general. Elige concretamente para esta vida, mientras el otro elige principios abstractos. El hecho de que lo demoníaco sea utilizado fácilmente por lo caótico como justificación (esto, además, no tiene sentido, porque las justificaciones siempre han de ser racionales; por lo tanto, presuponer una traducción del acto viviente a la forma racional) y el hecho de que las envolturas construidas por principios sirven la mayoría de las veces como medio de justificación aprovechable para fines totalmente ajenos, no es necesario que lo analicemos más de cerca.

Pero ahora lo notable es que en las *doctrinas de concepción del mundo especialmente eficaces en la historia, la vida misma* debe ser *comprendida* en su antinomia. La vida, que es más que forma y ha de sacudir de nuevo, cada forma fijada como finita, como envoltura, debe ser no solamente contemplada en una doctrina, sino también dirigida con medios racionales que desearían superar lo que usualmente es parcialmente racional. Pero lo racional no pierde nunca las propiedades a él adjuntas y estas doctrinas se convierten en envolturas como todas y no pueden nunca por sí mismas ser vida.

Hay concepciones del mundo de este tipo que tienen sentido para lo "fluyente", que no desean ninguna fórmula definitiva para todas, ninguna receta de vida para cada hombre y para cada época, porque reconocen lo relativo, porque ven el proceso del devenir y del crear, porque comprenden que una cosa no es a propósito para todas. Y ahora comienzan el intento de formular lo infinito mismo en una concepción del mundo. Tienen la penetración para ver en cualquier parte lo infinito y la vida, cometen la falta, considerado desde el punto de vista de la vida, de hacer de ello de nuevo una profesión y una receta finitas.

La concepción del mundo contrapone a esta vitalidad fáctica suprema una teoría de esta vitalidad. Una teoría tal, que es posible como teoría meramente contemplativa y como teoría psicológica mente analítica, es impulsada, en cuanto concepción del mundo doctrinal, a una posición que se mueve en antinomias claras:

1. Se mueve entre los opuestos: todo lo que surge en la corriente viva de la evolución anímica y espiritual del hombre, del individuo y de la especie "*es todo verdadero*" y "*todo falso*". Pero una concepción doble de este tipo de todas las posibles posiciones es una mera contemplación, no una concepción del mundo como fuerza. No da impulsos, sino saber, exclusivamente. Es imposible que el hombre pueda aplicarla seriamente a sí mismo, si tiene la responsabilidad de la vida y del actuar reales, ya sea en la construcción de la envoltura a partir de impulsos ya acontecidos, ya sea en la responsabilidad última de la crisis. El intento, en la pre-

suntuosa opinión de que podemos conocer y pasar por alto todas las posiciones posibles al hombre, de concebir la totalidad de las posiciones como lo verdadero del espíritu y de expresarlas en un sistema, que, como todo, sea después la concepción del mundo que cada individuo no puede ser en él proceso, fracasa porque lo infinito, aquí, debe hacerse finito.

2. A la pregunta: *¿Qué debo hacer?* esta concepción del mundo da propiamente la respuesta: tú debes vivir y recorrer los estadios hacia nuevas crisis; en una palabra: exige ser un hombre demoníaco. Pero esto no lo puede querer el hombre, porque, además, no tiene ningún punto de apoyo para el querer. ¿Qué puede el hombre querer bajo el presupuesto de que no sólo debe desear el vacío, sino también debe asir un punto de apoyo? Solamente puede trabajar concretamente en finalidades y cosas, por ejemplo, seguir consecuencias racionales, construir la envoltura; puede inhibir fuerzas en él y dejarlas crecer sin resistencia, puede suscitar condiciones que son favorables o desfavorables —según sus conocimientos psicológicos y de otro tipo. Puede elegir en el caos de las fuerzas impulsivas, pero también sólo en tanto que es determinado, en cuanto al contenido, por otras fuerzas impulsivas. Puede seguir edificando no solamente la estructura en la que vive siempre, sino incluso obstaculizar a una crisis que se avecina y reprimirla (las técnicas del consuelo, del resignarse, de los sofismas). Aquí la voluntad destruye la vida, allí la estimulaba. La voluntad misma es un mero instrumento formal, que por sí mismo no puede crear, sino solamente elegir, inhibir y estimular lo que está ahí sin ella. La vida y el proceso vital tienen que existir sin ella y antes de ella. Desear esto no tiene sentido, porque es imposible. Y para lo que es la vida, para lo que debe ser fomentado e impedido no hay en absoluto criterios ni recetas, en tanto estamos en ella, sino sólo restrospectivamente a partir de los movimientos, de los fenómenos de expresión, de los resultados y de las obras. La voluntad puede servir predominantemente para quedar petrificados en lo finito, para la consecuencia racional, para el trabajo mecánico. Por lo tanto, vemos en ella predominantemente lo que estimula a la

muerte; pero, al mismo tiempo, es una de las condiciones de la vida más inevitables, porque la vida necesita una envoltura, como el cuerpo un esqueleto y el molusco una concha. Así, esta concepción del mundo llega a las exigencias contrapuestas: debemos vivir, debemos no querer —y debemos querer. Una oposición que, psicológicamente, reproduce observaciones verdaderas, pero, en cuanto al contenido, no contiene exigencia alguna, sino que, sin impulsos, en tanto que no tiene eficacia, hace que los hombres, que se entregan a ella, desaparezcan caóticamente.

3. Esta concepción del mundo quiere la vida, pero en tanto que, en cuanto al contenido, plantea exigencias, ofrece una envoltura relativista con una *cumbre absoluta* que, de hecho, es casi siempre la *conservación de las instituciones presentes* de la sociedad humana y de sus preferencias o todo lo contrario, *utopía*. Esta concepción del mundo habla de vida, pero, en realidad, es la concepción del mundo de estados permanentes en el discurso tradicional de la vida dentro de formas repetidas y desde antiguo usuales o la concepción del mundo de ilusionismo irreal. En lugar de la idea del hombre en general hacen su aparición, por ejemplo, formas parciales de todos los hombres posibles clasificados en profesiones, clases, grados de mérito, etc. La finitud de esta concepción del mundo que quiere determinar el infinito mismo, se muestra en el desmoronamiento de la vida en fragmentos claramente finitos que petrifican de un modo no viviente.

Si la concepción del mundo de la vida es puesta en la totalidad de una forma racional fijante, entonces se la llama con agrado una *concepción del mundo orgánica*. Tales concepciones del mundo orgánicas existen como doctrinas de vida para el individuo y como las llamadas doctrinas sociales orgánicas.

Por ejemplo, la doctrina brahmánica propugnaba que cada Brahman recorre sucesivamente la forma de vida del discípulo (del estudio de los Vedas), del padre de familia y del guerrero y, finalmente, del ermitaño que en la soledad se entrega al hundimiento místico. Cada edad de la vida era, en cierto modo, una vida esencialmente adecuada a él, cada una representando una concepción del

mundo distinta. Lo que para el joven es viviente, no lo es para el anciano y a la inversa. Lo que sea el hundimiento místico, sólo puede experimentarse, después que se ha vivido y recorrido el mundo. Así, esta doctrina, en todo caso, actúa orgánicamente en su relativismo, pero, a fin de cuentas, es una envoltura tan sólida como pueda serlo otra a la que no llamamos orgánica.

Lo que es una doctrina de vida que no absolutiza ningún estadio, sino que adapta sus exigencias a la edad y hace llegar todo a cada hombre, se hace más manifiesto en comparación con las doctrinas absolutistas de las personalidades cristianas. Muchas de éstas, que han dado un nuevo movimiento a la religión, han sufrido las crisis de todo su modo de ver la vida. Agustín saboreó apasionadamente los goces del mundo, la plenitud de la cultura antigua, hasta que se convirtió en el gran padre cristiano de la Iglesia. Francisco de Asís consiguió el cambio al cristianismo ascético en el seguimiento de Cristo sólo cuando a los veinte años padeció una enfermedad, después de una juventud de vida opulenta y de inclinaciones caballerescas. Ignacio de Loyola llevó una existencia guerrera apasionada y tumultuosa, sin pensar mucho en la religión y se sublimó a combatiente de Cristo sólo en el lecho del dolor después de caer herido. Todos ellos pudieron tomar su modo de ver la vida y su religiosidad tan seria y decisivamente, después de haber experimentado y gozado anteriormente de todo lo otro. Ellos mismos representan una autenticidad que, probablemente, es imposible, cuando en una vida faltan aquellos estadios precedentes. Y sin embargo, plantean inevitablemente la exigencia a los otros, de antemano sin aquellas condiciones previas que ellos mismos han superado, de ser y de querer ser así como ellos lograron ser al final. Lo que distingue también toda la atmósfera en la religiosidad de Tolstoi de la religiosidad de los campesinos, que él tiene por la verdadera y exclusivamente deseable es que el mismo Tolstoi, después que había sopesado el mundo entero en sus posibilidades, viene a parar aquí y en ella encuentra una paz que el campesino no conoce así. Sólo de un modo aparente, puede la religiosidad de Tolstoi sentirse emparentada con la religiosidad de los campesinos. Ningún campesino puede tener esta religiosidad y el mismo Tolstoi,

como campesino, no la tendría. Es capaz de ella sólo al final de una vida tal que haberla vivido es, precisamente, el presupuesto para todo su modo de sentir y desear religiosos.

Si nos preguntamos qué doctrinas de vida se acercan más a la vida, las orgánicas o las absolutistas y exclusivas, en tal caso sólo podemos constatar: Ambas están igualmente lejos de la vida, pues son envolturas. Pero las doctrinas parcialmente absolutistas realizan movimiento y oposición; las orgánicas tienen algo conservativo, armonizante, algo que lleva a la paz, lo cual les permite aparecer menos vivientes en los efectos. Sin embargo, esto no se puede afirmar de un modo general. Pero, en todo caso, la doctrina orgánica no está más cercana a la vida y, en esta medida, engaña al contemplador. La vida demoníaca (es decir la vida orgánica, antinómico-sintética) en modo alguno puede ser expresada en recetas que permitan alcanzarla. No es tarea de voluntad, sino vida precisamente. Pero como toda vida precisa siempre de cualquier envoltura relativamente sólida como estructura, es, en verdad, pensable que las diferentes reglamentaciones de la vida ofrecen diferentes condiciones previas favorables, dentro de las cuales es posible una vida individual de este tipo por propia responsabilidad. Cada código será adecuado especialmente a un tipo. Pero las doctrinas de la vida orgánicas —por muy impresionantes que puedan ser siempre— en sí no llevarán ya a una vida de este tipo como otras doctrinas de vida. Es incalculable la cantidad de vinculación y libertad que sería necesaria al hombre individual para alcanzar lo más viviente para él. Solamente podemos saber que ambas cosas son necesarias.

Según Platón vemos en los estados sociales a grandes rasgos la naturaleza del hombre que en el individuo aislado es menos clara, está encubierta. También de la sociedad podemos decir comparativamente que tiene vida. En la sociedad, las posibilidades humanas se encuentran repartidas entre muchos individuos; en ninguna parte hay un hombre realmente completo, pero en la totalidad de los diferentes hombres vemos una imagen de la idea del hombre en este macroántropos de la sociedad. Y como las épocas y estados tienen una amplitud muy diferente en el reinado de este macroántropos, su idea está encarnada sólo en la generalidad de la evolu-

ción social y humana, cuyo origen y término es impenetrable para nosotros. Ahora se muestra que, frente a esta vida de la sociedad, las doctrinas sociales propiamente orgánicas [62] son aquellas que ven la evolución acabada, como totalidad; aquellas que representan un gran amortajamiento y envasaje de lo existente y alcanzado, pero también un mayor impedimento para el movimiento posterior. Lo que cree aproximarse más a la vida racionalmente y comprenderla de la forma más rica en matices, es quizás también aquí lo más hostil a la vida. Viviente es el impulso aislado concreto, la meta que se pone en un todo que sólo existe para la idea. Muerte es el saber del todo que quiere determinar toda acción racionalmente a partir de este todo, es decir, racionalizar el todo y, con ello, mecanizarlo y, con ello, matarlo.

La *filosofía* de Hegel es un ejemplo demostrativo para ilustrar lo que se origina, cuando el pensar concibe la estructura envolvente y la finitud de todos los objetos del pensar y, al mismo tiempo, la vida como infinita; pero, a pesar de ello, ahora precisamente quiere concebir la vida misma como doctrina. Mientras esta concepción pensante quiere ser y es mera contemplación, no es doctrina, no es filosofía profética, no es concepción del mundo, sino solamente preestadio y material. La filosofía de Hegel tomada como contemplación es para nosotros incomparablemente instructiva y, en esta exposición tenemos mucho que agradecerle. La filosofía de Hegel como concepción del mundo debe ser aquí para nosotros objeto de caracterización.

Hegel no quiere la envoltura sólida y finita, sino la vida. Pero para él la vida es pensar. El pensar del entendimiento es solamente un tipo. Él logra pensando y, según él, el hombre logra todo pensando. Así, Hegel posee la imperturbabilidad total confiado en el pensar, como el racionalista. Al mismo tiempo posee el sentido para todas las antinomias e irracionalidades; las desarrolla con desconsiderada agudeza. Pero después, pensando, las deshace todas, se re-

---

[62] Por ejemplo, la doctrina social de la Edad Media católica. Sobre esto Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirche*. La doctrina india de Dharma. Sobre esto Max Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tomo II.

pliega y obtiene una envoltura gigantesca, pero armónica y acabada. El pensar aparece en lugar de la vida, en tanto que quiere ser más que el pensar racional de la formación típica de envoltura. Hegel es insensible para las desesperaciones y para las crisis y refundiciones que de ellas se originan y para el nacimiento de nuevos impulsos. De ello deviene para él siempre la antinomia que es concebida racionalmente y resuelta pensando.

Vamos a referir y caracterizar algunos puntos significativos de las doctrinas de Hegel:

1. La vida es pensar. Lo que es pensar en Hegel.

En Hegel hemos de distinguir: El *pensar*, el *reflexionar* y el *pensar a posteriori* (nachfolgende Denken).

Para Hegel el pensar es lo que distingue al hombre del animal. "Todo lo humano es humano porque es efectuado por el pensar"[63]. El conocer y el conocer comprensivo "es un modo peculiar del pensar". "Esta distinción se une a que la comprensión fundamentada por el pensar, el contenido humano de la conciencia, primeramente, no aparece en forma de pensamiento, sino como sentimiento, intuición, representación —formas que hay que diferenciar del pensar como forma"[64]. En lo religioso, jurídico y ético —ya se trate de sentimiento y fe o de representación— el pensar en general no ha estado inactivo.

Hasta qué extremo llama Hegel pensar a todo contenido de la conciencia humana, se puede demostrar, por ejemplo, en su concepción de la demostración de Dios. "Las llamadas pruebas de la existencia de Dios hemos de verlas solamente como descripciones y análisis de la marcha del espíritu en sí, que es un espíritu pensante. La elevación del espíritu sobre lo material, el que salga fuera de lo finito para pasar al infinito, el salto que se da con la ruptura de las series de lo material a lo sobrenatural, *todo esto es el pensar mismo, este pasar a otro lado es solamente pensar...*"[65].

Lo que solamente puede aparecer como vivencia viviente, a lo que nadie puede ser llevado por argumentos racionales, lo que está como proceso en las formas del vivenciar como sentimiento, intuición y representación esto es para Hegel "pensar". Cuando estos procesos son descritos en la forma de pruebas de Dios, estas descripciones, como se podría esperar del

[63] *Enzykl.* § 2.
[64] *Enzykl.* § 2.
[65] *Enzykl.* § 50.

pensar, no quieren convencer a aquel que no vive el proceso, no quieren llevar a Dios a los sin Dios. "Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios se han dado, "dice Hegel", para que o como si por su conocimiento y el convencimiento de ellas se pudiera producir esencial y exclusivamente la fe y la convicción de la existencia de Dios. La misma afirmación coincidiría con la de que no podríamos comer antes de que hubiésemos adquirido conocimiento de las condiciones químicas, botánicas o zoológicas de los alimentos" [66].

Reflexionar es el "paso de la cosa al conocimiento" [67]. En religión, ética, en lo jurídico, por ejemplo, actúa el pensar; "la actividad y la producción del pensar están presentes y contenidas allí. Sólo es diferente *tener* tales sentimientos e imágenes determinadas y convencidas del pensar —y los *pensamientos* sobre ello. Los pensamientos producidos por el reflexionar sobre aquellos modos de la conciencia son esto bajo lo que está concebida la reflexión, el razonamiento y cosas por el estilo, y después también la Filosofía" [68].

Filosofía es ya conocimiento cuidadosamente preparado y la *concepción* de los pensamientos filosóficos es "solamente un reflexionar en el sentido de un *pensar a posteriori*"; "sólo el enjuiciamiento requería un reflexionar en la significación usual" [69]. Esto significa que el reflexionar es incluso un contenido, por ello, sólo ha de ser producido para un reflexionar posterior. Así como hay una forma de la forma, así también hay un reflexionar productivo de aquello que ya por sí mismo es un reflexionar.

En tanto que ahora en Hegel pensar, reflexionar y reflexionar sobre aquello que, incluso, era ya reflexionar son tomados siempre conjuntamente en una corriente que, en su totalidad, es llamada solamente pensar, existe siempre la tentación de *confundir* en él *la vida y el pensamiento*. Por ello los hegelianos con el mero pensar que es ajeno a la vida y pura máquina, indiferente, sin fundamento intuible vivido y sin consecuencias vivenciales creen tener ya lo esencial también en el caso de que sólo discurra un aparato vacío. El mismo Hegel fue siempre demasiado intuitivo para correr este peligro. Podía representar ininterrumpidamente el tipo del *contemplar* pensante, aunque también con frecuencia parecía pretender más.

Del dejar fluir juntamente todo aquel contenido de la conciencia en el pensar surgió que Hegel, cruzándose con aquella división a la sazón

---

[66] *Enzykl.* § 2.
[67] *Enz.* 2. Prólogo.
[68] *Enzykl.* 2.
[69] *Enzykl.* 2. Prólogo.

acentuada por nosotros, pero a la que él sólo de paso la llama así, realiza usualmente otra división: la del *pensar reflexivo y racional*. El pensar reflexivo es lo "racional" en nuestro sentido, el pensar racional (también llamado especulativo) es el reflexionar irrealizable puramente racional de intuibilidades, que, en verdad, pueden ser aprehendidas, pero no conocidas; de las ideas. Aquí radica la oposición absoluta de Hegel a Kant, pues Hegel puede aprehender "el infinito en conceptos" por el pensar especulativo [70].

El pensar, que para Hegel existe absolutamente en el pensar filosófico, es ensalzado por él necesariamente sobre todo:

"El hombre debe honrarse a sí mismo y considerarse digno de lo supremo. Su pensamiento no llegará nunca a comprender la grandeza y poder del espíritu. La esencia sellada del universo no tiene ninguna fuerza en sí que pueda oponer resistencia al ánimo del conocer, tiene que abrirse ante él y ponerse ante los ojos su riqueza y su profundidad y gozarlo" [71]. Es un enemigo de la Misología [72], un enemigo "de la humildad del pensar" [73].

Dado que para Hegel todo contenido de conciencia es pensar, puede tener por posible liberar este pensar de todas las formas de la imaginación, de la intuición y del sentimiento y llegar al *pensar puro* [74].

2. Lo verdadero es el todo

Como Hegel establece que todo pensar racional, sin embargo, limita, hace finito, fija; para él nada singular es verdadero, ninguna proposición es verdadera. Lo verdadero es el todo, todo lo singular es mero elemento. La tarea del pensar filosófico es, precisamente, elevar de lo finito a lo infinito, en tanto que todo, en cuanto mero elemento, es concebido en una totalidad. Esta totalidad es infinita, pero un *círculo cerrado* y el movimiento del pensar va necesariamente de elemento en elemento para, en el recorrer de todo el círculo, poseer y ser la totalidad infinita de la verdad. Este carácter de la concepción del mundo hegeliana vamos, primeramente, a documentarlo con sus propias palabras:

La filosofía especulativa "afirma ciertamente —pero no algo tan determinado, o no expresa lo que tiene de verdadero en la forma de una propo-

---

70 *Enz.* 9.
71 *W. W.* XIII, 6.
72 *Enz.* 11.
73 *Enz.* 386.
74 Véase *Enz.* § 3 exkurs, § 19, § 66, § 63. Exkurs.

sición, no tiene ningún principio; o, cómo también se le puede dar la forma de una proposición, la idea es aquello no esencial que es propio a la proposición como tal..." [75].

La verdad está, por ello, en el *movimiento* del pensar, no en el pensamiento singular: "Lo verdadero es, así, el torbellino báquico en el que no hay participante que no esté borracho" [76].

"Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente el ser que se consuma por su desarrollo" [77]. "La experiencia que la conciencia hace de sí misma, puede, conforme a su concepto, comprender en sí tanto como todo el sistema de la misma, o todo el reino de la verdad del espíritu" [78]. Las formas aisladas de la conciencia (Formas de la conciencia) son "solamente elementos singulares" del devenir del espíritu, elementos que se desprenden ciertamente y aparecen como formas propias, pero, de hecho, solamente llevados por él tienen existencia y realidad, y su verdad solamente la tienen en la medida en que son y permanecen en él mismo. "El aislamiento de los elementos tiene como presupuesto al espíritu mismo, o existe solamente en él, que es la existencia. Así aislados tienen la apariencia de ser como tales; pero que son solamente elementos o magnitudes que desaparecen, lo muestra su avance lento y retroceso a su raíz y ser; y este ser precisamente es el movimiento y disolución de estos elementos'[79].

El todo, que es lo verdadero, es un *círculo* y, *como círculo,* es *infinito.* La imagen del círculo reaparece con frecuencia:

El hacer de la individualidad que, en sí y por sí misma, es real "tiene el aspecto del movimiento de un círculo que, libre, se mueve en el vacío; sin trabas ya se amplía, ya se estrecha y, plenamente satisfecho, solamente juega en sí y consigo mismo" [80]. El individuo que se entrega al obrar parece, por tanto, encontrarse en un círculo, en el que cada elemento presupone ya al otro y, por eso, parece no poder encontrar un principio, porque su ser originario, que ha de ser su finalidad, lo conoce sólo por la obra, pero para obrar ha de tener antes la finalidad. Pero precisamente por ello ha de captar inmediatamente y, bajo cualquier circunstancia, sin vacilar en el comienzo, medio y final, avanzar hacia la actividad; pues su ser y natura-

---

75 *W. W.* XIV, 576.

76 *Phän.* (Lasson) pág. 31.

77 *Phän.* pág. 14.

78 *Phän.* pág. 231.

79 *Phän,* pág. 285.

80 *Phän.* pág. 258.

leza esente en sí es todo en uno, principio, medio, y fin"[81]. "No es lo verdadero una unidad originaria como tal o inmediatamente como tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por principio su término como su finalidad y solamente es real por la realización y por su término"[82]. Hegel habla del "círculo que está en reposo cerrado en sí y tiene sus elementos como sustancia"[83]. "La sustancia, que es el espíritu, es el círculo que vuelve en sí mismo, que presupone su principio y lo alcanza solamente en el final"[84]. "Así... es conocido... el espíritu absoluto, como desprendiéndose con libertad al término del desarrollo y emancipándose para tomar la forma de un ser *inmediato,* decidiéndose para la creación de un mundo que contiene todo lo que cae bajo el desarrollo que ha precedido a aquel resultado, y todo lo que por esta posición invertida con su principio se ha transformado en algo dependiente del resultado como del principio. Lo esencial para la ciencia no es tanto que sea el principio algo puramente inmediato, sino que el todo de la misma es un movimiento circular en sí mismo, en el que lo primero llega a ser lo último, y lo último también lo primero"[85]. "Cada una de las partes de la Filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra sobre sí mismo... El círculo singular rompe, porque es en sí totalidad, también los marcos de su elemento y fundamenta una esfera más amplia; el todo se representa, por ello, como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un elemento necesario..."[86]. De este modo, la Filosofía se muestra como un círculo que vuelve sobre sí mismo, que no tiene principio en el sentido de las otras ciencias...[87].

El movimiento, considerado como todo, es, al mismo tiempo, reposo: El concepto absoluto "hay que llamarlo la sangre universal, que es omnipresente... que él mismo constituye todas las diferencias, así como su ser anulado; por lo tanto, impulsa en sí, sin moverse; tiembla en sí, sin estar intranquilo"[88]. Del torbellino báquico en el que ningún participante no está bebido se sigue diciendo en el mismo lugar: y como todo miembro, en tanto que se separa, también se disuelve inmediatamente —es igualmente el reposo transparente y simple"—[89].

[81] *Phän.* pág. 261.
[82] *Phän.* pág. 13.
[83] *Phän,* pág. 22.
[84] *Phän.* pág. 516.
[85] *W. W.* III, 64.
[86] *Enz.* § 15.
[87] *Enz.* 17.
[88] *Phän.* pág. 109.
[89] *Phän.* pág. 31.

La vida es movimiento, es fluyente. El pensar mismo debe ser vida, espíritu en tanto que pone a todo en flujo. Esto lo considera Hegel posible, en tanto que no observa lo que los hegelianos al punto mostraron como involuntario y grotesco, que este movimiento es un viaje de feria totalmente determinado y fijado, tan muerto como toda razón pura. La vida, en cuanto todo, debe hacerse objetiva, mientras que, siempre, sólo puede crear envolturas en las que sigue viviendo, resolviendo y segregando de nuevo. La actitud de repulsa contra el entendimiento se une, por ello, en Hegel a un delirio por la razón; por ejemplo lo carente de contenido de las formas lógicas radica exclusivamente en el modo de contemplarlas y de tratarlas. En el momento en que se desmoronan como determinaciones firmes y no son mantenidas juntas en unidad orgánica, son formas muertas y no habita en ellas el espíritu que es su unidad viviente concreta...". Lo viviente en el pensar es la idea que, según Hegel, se hace objetiva, pero, psicológicamente, de este modo está muerta y no es ya idea.

3. El infinito no es tarea, sino que está ahí presente. Contra el deber

La semejanza del círculo muestra, al mismo tiempo, que el todo, aunque infinito, sin embargo, no es tarea infinita, nunca alcanzada, sino que está ahí. Todo es cognoscible y sabido por Hegel, el absoluto es cognoscible y conocido. Esta doctrina está en total oposición a Kant. En Kant, en la tarea infinita de las ideas, hay siempre una distancia al absoluto. Hegel reprocha a Kant que deja caer las barreras ante el saber científico y, con ello, aparta al hombre del conocimiento, que es de lo que se trata exclusivamente. Es todo lo contrario; dado que Hegel incluye todo en la esfera del saber, destroza, echa a abajo de un golpe la barrera ante el infinito. Donde todo es sabido, no hay ninguna idea en el sentido kantiano, no hay ningún no saber viviente, ningún movimiento infinito. Hay solamente el giro circular. Lo que se piensa también, lo que se desea también saber y conocer, se es recibido en el círculo en el que, irrevocablemente, uno no puede mantenerse firme en ningún punto, sino que el movimiento sigue su curso.

Que el espíritu allí donde se impone también conociendo es movimiento esto lo dicen tanto Hegel como Kant; lo que separa absolutamente a Hegel de Kant es que el espíritu en este movimiento gira en círculos y tiene al infinito y al todo. Ambos aspectos están expresados claramente, por ejemplo, en las siguientes frases:

"Sólo momentáneamente puede que el espíritu parezca permanecer en una infinitud; por su idealidad está elevado sobre la misma, sabe por los límites que no es firme. Por ello la sobrepasa, se libera de ella; y esta liberación no es —como cree el entendimiento— nunca total, una liberación pretendida siempre solamente hacia el infinito, sino que el espíritu se desprende de este progreso hacia el infinito, se libera absolutamente de las barreras, de su otro y, de este modo, llega al absoluto ser para sí, se hace verdaderamente infinito"[90]. Cuando el espíritu en general empieza a pensar, entonces, según Hegel, es impulsado hacia adelante por una necesidad interna hasta el lugar del saber absoluto. El saber absoluto llega a ser, de hecho, su propiedad, en la que él se mueve; y aprehende todo lo que hay en el mundo y en el alma, en el ser, en el absoluto que es de lo que se trata.

Hegel se vuelve especialmente *contra el deber* como puro postulado que debe de realizarse, no es: "como el empirismo, también la Filosofía conoce solamente lo que *es*; no sabe de aquello que solamente *debe* ser y, por eso *no existe*"[91]. O: Pero la pereza del pensamiento, como puede llamársela, tiene en esta idea suprema del deber una salida demasiado fácil contra el establecimiento de la realización real del fin último en el estar separado del concepto y de la realidad. Por el contrario, el presente de las organizaciones vivientes y de lo bello del arte muestra también para el sentido y la intuición la realidad del ideal"[92]. En el § 6 de la *Enciclopedia* Hegel emite su opinión sobre su proposición: "Lo que es racional es real; y lo que es real, es racional" y dice al final: Pero la separación de la realidad de la idea es especialmente preferida en el entendimiento que tiene los sueños de sus abstracciones por algo verdadero y se jacta del *deber* que, preferentemente, prescribe con agrado también en las esferas políticas, como si el mundo lo hubiese esperado para experimentar cómo debe ser, pero no cómo es; si fuera cómo debe ser, ¿dónde quedaría entonces la precocidad de su deber? Cuando, con ocasión del deber, se vuelve contra los objetos, instituciones y estados triviales, superficiales y perecederos, que pueden tener una gran importancia relativa, por ejemplo, para ciertas épocas y para círculos especiales, puede tener razón al decir: ¿Quién no sería tan inteligente para ver en su ambiente muchas cosas que en realidad no son como deberían ser? Pero esta inteligencia no tiene razón para pensar que con tales objetos y su deber se encuentra dentro de los intereses de la ciencia filosó-

[90] *Enz.* § 55.
[91] *W. W.* VII, II. 39.
[92] *Enz.* § 38.

fica. Esto sólo tiene que ver con la idea que no es tan importante como para ser solamente deber y no ser realmente... [93].

4. La posición ambigua ante la realidad

Esta valoración peculiar del deber es uno de los modos de expresión de la posición ambigüa de Hegel ante la realidad. En tanto que distingue ser, existencia y realidad como conceptos diferentes y acepta la imagen del mundo filosófica de un reino escalonado de realidades, la palabra realidad puede significar, según el caso, la realidad más sólida en nuestro sentido o cualquier cosa filosóficamente esencial; aquello que en esta realidad sólida es solamente lo "verdadero". De una parte observamos en Hegel un profundo hundimiento en lo real intuitivo, pero después, y esto es aquí lo característico para nosotros, es peculiarmente insensible para la realidad empírica, es más indiferente y despreciativo frente a ella. En lugar de proporcionarse los estados de cosas reales (lo que hace también en gran medida, pero no fundamentalmente), de buscarlos sistemáticamente; en lugar de vivir y de estudiar la problemática real, se satisface con la pura relación dialéctica de los conceptos que aparecen en la concepción. Todo es racionalmente interpretable. En la realidad puede acontecer lo que quiera, y esta Filosofía puede justificarlo como lo únicamente razonable. En eso Hegel es extremadamente espiritualista.

Para la *posición* de Hegel *ante la realidad* son características las siguientes expresiones:

"De hecho la Filosofía es precisamente doctrina que libera al hombre de una cantidad infinita de fines e intenciones finitas, y lo hace indiferente frente a ellos, de modo que, realmente, para él es lo mismo si tales cosas son o no son" [94]. "Si las formas lógicas del concepto fuesen realmente muer-

---

[93] Compárese a este respecto: "la *impotencia de la naturaleza* es mantener las determinaciones conceptuales sólo de un modo abstracto, y fijar la exposición de lo especial de la determinabilidad externa... Aquella impotencia de la naturaleza pone barreras a la Filosofía, y lo menos indicado es exigir que el concepto deba comprender tales accidentalidades... En la impotencia de la naturaleza para fijar el concepto en su exposición, está la dificultad y, en muchos círculos, la imposibilidad para encontrar diferencias sólidas para clases y órdenes a partir de la contemplación empírica. La naturaleza confunde en todas partes los límites esenciales mediante formaciones medianas y malas" *Enz.* § 250.

[94] *Enz.* § 88.

tas, ineficaces y receptáculos indiferentes de imágenes o pensamientos, en tal caso su conocimiento sería un conocimiento muy supérfluo de la verdad... Pero de hecho son a la inversa, como formas del concepto, el espíritu viviente de lo real, y de lo real es verdadero solamente lo que es verdadero en virtud de estas formas, por ellas y en ellas" [95]. Para la Filosofía se recalca "que su contenido no es otro que el contenido producido y que se produce originariamente en el ámbito del espíritu viviente, el contenido traído... al mundo —que su contenido es la realidad...—, así es necesaria su concordancia con la realidad y su experiencia. Es más, esta concordancia puede ser considerada como un criterio, al menos externo, de la verdad de una Filosofía; así como hay que considerar como el fin último supremo de la ciencia producir, mediante el conocimiento de esta concordancia, la reconciliación de la razón esente con la realidad" [96]. Pero cuando falta la concordancia, se trata simplemente "de una impotencia de la naturaleza".

5. Anfibología: Contemplación o doctrina valorativa

La última y la primera anfibología de tal doctrina es que la contemplación y la toma de posición valorativa están separadas. Esta anfibología conduce a que, de hecho, la contemplación llega a ser lo dominante y la valoración la que se adapta a toda contemplación: todo es bello y bueno y así debe permanecer. La inactividad de lo contemplativo (excepto en la actividad del pensar mismo) se deja ver en todas las doctrinas y tanto más en las consecuencias, cuando los hombres se establecen en esta doctrina, que equipara vida y doctrina, como en una envoltura. Así ocurre que somos fascinados por el sistema, de una parte, porque la vida parece concebida tan profundamente (prescindiendo por completo de la internidad del pensar para la contemplación universal), de otra parte nos sentimos como en una mortaja que roba toda la vida. En la identificación de pensar y vida —donde, a pesar del amplio concepto de pensar, de hecho el pensar sigue siendo precisamente actitud racional—, en la contemplación irresponsable, que es meramente vida del pensar, la vida misma es considerada hipotéticamente. Aquel que, como sucesor, no posee ya esta vida del pensar, sino solamente pensar reproductivo a posteriori es, por ello, una maquinaria muerta, fantasmagórica dentro de la riqueza de los pensamientos.

---

[95] *Enz.* § 162.
[96] *Enz.* § 6.

En la contemplación pura, el hombre como personalidad es irresponsable. No tiene necesidad de decisiones, de resoluciones últimas, de desesperaciones y de crisis. Solamente tiene la tarea de, en lugar de vivir por sí mismo, "abandonarse a la vida del objeto"[97]. En lugar de experimentar impulsos desarrollados de un modo vivo, producir resoluciones racionales de la antinomia con el intelecto el cual se satisface con ver las relaciones dialécticas de las formas conceptuales en lugar de la cosa misma.

Por ello, el resultado fáctico es un mirar el mundo, como si en él el contemplador hubiera puesto los ojos solamente en el conocimiento, y el resultado fáctico en la conducta: un encontrarse en interpretación justificativa de aquello que ha llegado a ser realidad por otro quietismo contemplativo e irresponsable. La doctrina se convierte en una envoltura en la que toda tradición encuentra acogida, toda realidad se encuentra justificada y segura. La filosofía hegeliana sería apropiada, como la de Tomás de Aquino, para servir al amortajamiento del espíritu humano y para dar la impresión de hieratismo chino en una profusión de formas muertas. Lo hubiera hecho probablemente, si el espíritu alemán en su actividad falta de espíritu, si bien brutal y contraria a Hegel, no hubiese dejado derrumbarse como un castillo de naipes toda la edificación en el momento en que se impuso esta tendencia. Mucho tiempo hacía ya que la Iglesia Católica cuidaba de estas necesidades. La vida precisaba de otras fuerzas y, sin razón y equivocadamente, con el edificio ha deshecho y perdido todo el contenido, siendo ella la primera perjudicada.

Golpes en contra de la filosofía hegeliana fueron: 1) las ciencias naturales: por la flaqueza de Hegel en su doctrina sobre la "impotencia de la naturaleza"; 2) el Liberalismo político: por las consecuencias restauradoras, tradicionalistas y conservadoras de la doctrina hegeliana; 3) el pesimismo de Schopenhauer como correlato al ajetreo, primeramente sin meta, e impulso mecanizante del tiempo.

Los tres erraron el golpe en su crítica de Hegel, porque no lo entendieron, porque no lo conocieron en absoluto. Se atuvieron a consecuencias, en verdad, esenciales. La crítica ayudó, por el momento, contra el proceso de amortajamiento del hegelianismo, pero se volvió impotente para una nueva vivificación, porque la comprensión de Hegel hubo de enseñar más tarde a todos que esta crítica no alcanzó en absoluto al centro, que no se movía en modo alguno al mismo nivel.

El contragolpe verdadero, comprensivo y certero contra Hegel fue Kierkegaard: Al acentuar la responsabilidad, la significación intemporal de la

---

97 *Phän.* pág. 36.

resolución temporal, el pensar subjetivo (en lugar de contemplación impersonal), en la nueva restauración del "o esto o lo otro", en la aprehensión de las paradojas de las antinomias irresolubles por el pensar, en la renuncia a todo sistema como doctrina de vida definitiva, en la llamada a la vida personal y responsable en el mundo y en la religión, Kierkegaard es el eterno polo opuesto a Hegel: El "o esto o lo otro" frente al "tanto — como también; la desesperación frente al pensar reconciliatorio armonizante; a religiosidad frente a la especulación filosófica [98].

Para toda contemplación es objeto solamente aquello que anteriormente existe. Toda contemplación se inclina a tomar esto por el todo. Se percibe como conclusión. Se hace involuntariamente histórica. La actitud activa y la entusiástica creen en nuevas formaciones. El contemplador apunta a las cualidades conocidas del hombre, el creador ve formas humanas nuevamente creables; el ser del hombre puede cambiarse para él. Toda filosofía profética da o impulsos para este crear o la envoltura para albergar lo hasta aquí logrado. En la medida en que la contemplación de Hegel quiere ser Filosofía en este sentido, es decir, concepción del mundo es este poderoso amortajamiento. Por ello, también Hegel pudo creer que, con él, el espíritu había llegado a sí mismo, que la historia del espíritu estaba acabada. Por este modo de ver y de concebir todo, en cuanto contemplación absolutamente legítimo, seduce al hombre a sentir ya por la vida de la contemplación la plenitud de la vida y a darse por contento con ello, en lugar de vivir y crear por sí mismo.

La filosofía de Hegel es lo supremo que puede alcanzar la concepción del mundo racional, pero ésta quiere ser más que es, cuando ella misma puede significar concepción del mundo como fuerza, como apoyo, como algo positivo. De este modo da un avance que es ilegítimo o, en todo caso, no pertenece a ella como conocimiento y, abstrayéndose de ella, nos está permitido considerarlo como un tipo propio del espíritu. Toda nuestra contemplación,. por su intención, no es otra cosa que lo que Hegel hace, en tanto permanece conociendo. Tal contemplación es una concepción psicológica del hombre y de sus posibilidades. Nosotros, por el contrario, nos negamos a sacar incluso cualesquiera consecuencias de concepción del mundo, porque somos conscientes de que solamente contemplamos. Si nuestras valoraciones instintivas reaccionan siempre y quizás completamente por sí mismas a sacar la consecuencia, a afirmar la "vida", al tipo demoníaco

---

[98] El otro contragolpe a Hegel, que adquirió forma partiendo de la comprensión de Hegel como fuerza positiva, fue Marx, sobre el que no vamos a hablar aquí.

siempre como la cúspide, entonces hemos de tener bien claro que este comportamiento valorativo todavía no es una concepción del mundo, sino sólo un entender vacío. No tenemos todavía concepción del mundo, cuando queremos contemplar y comprender todas estas formas del espíritu —en lo que nos esforzamos aquí—. No la tenemos todavía, cuando dirigimos nuestra intención afirmativa a tipos que nosotros llamamos "vida", sino cuando existimos fácticamente en un tipo, o —en tanto que un ser singular es elegido para deber ser viviendo en sentido demoníaco— cuando esta vida crea formas, estructuras en su vida, en su obra de arte o, finalmente, en la filosofía profética. Hasta aquí, Hegel está a otro nivel que en el de la contemplación pura, porque él quiso y creó una filosofía como concepción del mundo. Pero como tal tiene que resignarse a ser objeto también él mismo de la contemplación y ser caracterizado en su tipo. Crear un tipo del espíritu es siempre expresión de lo último viviente, albergarse en él es algo distinto. Por ello es Hegel radicalmente distinto de todos los hegelianos, y Hegel mismo, como creador, de Hegel como un hegeliano. Cuando hablamos del tipo del espíritu queremos decir el que existe en la envoltura, queremos decir los hegelianos o Hegel en cuanto hegeliano, queremos decir la formación objetiva conforme a sus cualidades de caracterización. Sólo esto es específico. Aquella vitalidad última es imperecedera. Ésta existió en la cabeza de Hegel, pero nunca en un hegeliano.

Es de importancia decisiva para nosotros que nosotros como contempladores, como psicólogos de las concepciones del mundo no nos tengamos, por ejemplo, como creando y caracterizando desde un punto de vista de concepción del mundo. Precisamente porque vemos lo que es la vida, podemos desear para ella solamente libertad y espíritu. Nosotros mismos somos solamente vida de lo racional, en esta esfera del entendimiento lo discutible. No es nuestra intención expresar una subjetividad, como el artista y el filósofo profético, sino que nos movemos en el elemento de objetividad pura. Ésta puede llegar a ser medio para la vida. El saber de los nexos causales —todavía demasiado pequeño, pero siempre mejor que nada— puede —como todo saber— determinarnos en nuestro comportamiento, no, por ejemplo, en lo que toca a los objetivos, sino en lo que afecta a la previsión, a la expectación, cuando examinamos lo que debemos hacer a la vista de de las posibilidades reales, cómo queremos tratarnos y conformarnos a nosotros mismos. Es cierto que los juicios psicológicos jamás tienen la obligatoriedad absoluta que, por ejemplo, los mecánico-naturales, al menos los juicios comprensivos que siempre dejan planteada la pregunta acerca de la frecuencia y del papel de lo comprendido; y lo son tanto menos, cuanto que el alma misma es creable y mutable. Toda nueva gran creación de

concepción del mundo reformará precisamente; en lugar de dejarse atar por las ideas de la psicología anterior, más bien dará a ésta nuevo material, creará e indicará nuevas posibilidades y realidades. Por ello, no es, por ejemplo, el pensamiento, de querer dar medios para la vida, aún en la medida en que está justificado, el que mueve al psicólogo. Lo que le impulsa inmediatamente es la fuerza que se expresa en la frase: El mundo quiere ser conocido.

Lo que es claro y evidente en las grandiosas doctrinas de la vida como en la de la Edad Media y Hegel se manifiesta también en formas indiferenciadas. De ellas vamos a caracterizar dos tipos más frecuentes:

a) *El oportunista:* Se reconocen las envolturas, existe lo verdadero y lo falso; pero todo está reblandecido, indeterminado, y flexible. A la aparición y formulación decisivas no corresponde una persistencia a ello correspondiente. Como justificación se recurre después a doctrinas de vida. Históricamente se confunden contemplación y querer, sentimiento valorativo y actuar; psicológicamente fluyen una en otra superación demoníaca y mera inconsecuencia. En la toma de posición reina mucho afecto y poca acción, mucho sentimiento y poca existencia. A excepción de consideraciones y reflexiones, que desearían dejar todo como estaba, se descuida la unión en la existencia. Toda acción llega tarde, la vida llega a ser una serie de oportunidades desaprovechadas. Sin principios y sin ideas todo es un idealismo abstracto, por ejemplo, para el estado, la libertad (pero dentro de unos límites), para un patriotismo acentuado. Pero, con ello, se da, al mismo tiempo, una disposición para el sosiego, para los estados de cosas tradicionales, para una existencia burguesa poco sería con grandes ademanes. Debe valer lo usual y consagrado por el uso y se afirma lo futuro en la medida en que es conveniente y oportuno para lo antiguo. O cuando algo siempre rechazado se realiza, entonces es ratificado ahora, a posteriori, en una inconsecuencia e infidelidad típicas y es designado como necesario. No hay normas claras, ya se trate de seguir y de confiar en la situación política, en el gobierno respectivo o el respectivo poder real. No hay ningún "o esto o lo otro" decisivo, sino compensación y conciliación que son confundidas con la síntesis antinómica de la vida. En los discursos tienen validez toda clase de grandes principios, pero sin que merezcan confianza: Honor, religión, estado. Todo puede fracasar en cualquier momento. Pero la situación límite y la infinitud no son experimentadas de un modo crítico. Al lado de la

buena voluntad y de la entrega hay mucha angustia oculta y mera voluntad de vivir elemental que se velan en el medium confuso del hablar.

b) *El "honrado" pobre en sustancia.* Se lleva una vida ordenada en comprensibilidad y sensatez. Incapaz para el entusiasmo, el hombre está, a fin de cuentas, vinculado por inhibiciones internas y externas de naturaleza inesencial. Nunca es libre, nunca incondicionado, absolutamente y sin reservas, a no ser cuando se le hiere en sus instintos vitales primitivos (por ejemplo en lo que toca al dinero, a la posición social, a la familia, al prestigio). Sin idea se inclina a la ponderación y al escepticismo. Está muy abierto para las fuerzas espirituales, sobre todo para las estéticas y científicas, e inseguro fracasa en los momentos decisivos. En tanto que todo lo vital y social no está ordenado hacia lo mejor de todo, vive en la angustia y odia todo lo que le sale al paso. En las acciones, palabras y trabajos científicos, etc., es extremadamente precavido, predominantemente por debilidad, inseguridad y preocupación; en parte por sentimiento del deber que lo calcula todo, por la necesidad de exactitud y seguridad. Esta seguridad está tan aumentada en lo particular, en lo aprehensible racionalmente como fracasada en lo ideológicamente decisivo. En ninguna parte se da un entrar en acción y un imponerse realmente enérgico, sino altruismo allí donde no se exigen grandes sacrificios por su parte. Existe una superestructura ética fuertemente desarrollada, saltando a la vista una acentuación intensa de la "verdad", exactitud y "seguridad", en una palabra, un gran sistema de seguridad. Además hay que añadir también el gran papel del "tacto", de la "convención" de lo que es propio, de la "discreción", de la contraposición de excelente y ordinario; a diferencia del modo de ver del ideólogo viviente, con libertad exclusivamente humana, el cual permite para todo esto una valoración subordinada, pero hiere continuamente en favor de los contenidos vivenciables, aunque éstos no sean aprehensibles al momento de un modo racional. En una exactitud total no actúa en ningún momento impulsivamente, todo permanece descolorido y falto de carácter. En una abundancia total de la receptividad frente al Espíritu, en un desarrollo completo de las fuerzas éticas en forma de "honradez", el hombre no vive por sus propias fuerzas.

Los dos tipos descritos no tienen una concepción del mundo filosófica consciente, sino que utilizan, con frecuencia, solamente giros que, por su sentido, son propios de aquella doctrina de vida que, a fin de cuentas, confunde contemplación y vida, y que está convencida aún de poder formular lo viviente de una forma evidente y de hacerlo comunicable. Pero lo viviente mismo existe de otro modo.

Las fuerzas de concepción del mundo son capaces de entrar en la comunicación entre individuos solamente por el hecho de que, en cuanto doctrinas, toman formas racionales. También el individuo llega a tener claridad sobre sí mismo solamente en la medida en que logra su información, así entra, por decirlo así, en comunicación consigo mismo; se hace consciente de sí mismo. Por eso, el viviente presiona, al mismo tiempo, hacia la claridad y hacia la comunicación que, en última instancia, son lo mismo. En primer lugar quiere doctrinas por principios con consecuencias, pero en ello experimenta que aquellos, si bien dentro del devenir de la expresión de la vida, actúan como doctrinas fijadas, imprimiendo carácter de un modo, a fin de cuentas, unilateral, matando y mecanizando. Son solamente un movimiento, un acto del Espíritu cuyas fuerzas sobrepasan. Éste conduce al viviente, en primer término, a intentar la doctrina en totalidad racional, que anule las unilateralidades; capta las contradicciones, modela la vida misma, en tanto que la enseña. Pero precisamente porque en esta totalidad la vida experimenta otra vez la naturaleza envolvente conservadora que, tal vez, puede aparecer al contemplador más próxima a la vida que los principios unilaterales, pero quizá en la acción es todavía menos viviente, la vida da un último paso en su comportamiento para con la forma racional: impulsa en lo concreto a existir como si siguiese envolturas principales, consecuentes; impulsa al movimiento en dialéctica infinita, que es comunicada como un material de formación por las totalidades racionales; pero sobrepasando a ambos experimenta que detrás hay oculto algo más, que lo dialéctico es solamente medium, no doctrina exigente. Y así experimenta que, ciertamente, en la comunicación directa sólo existe lo racional de los principios y de lo dialéctico, y que detrás de ambos está oculta la idea siempre incomunicable la cual es *comunicada indirectamente* (como expresa Kierkegaard). Ahora comprende la vida que la comunicación indirecta está ahí: puede en verdad, como la vida misma, no ser querida, pues solamente puede ser querido el despliegue infinito de lo racional directamente comunicable. Esta voluntad de lo racional preserva esta posición del Espíritu, le eleva, quizá, de un modo completamente distinto hacia lo ilimitado;

no conoce, en la medida en que es auténtico, limitación alguna de lo racional. Pero protege la vida de los callejones sin salida de los principios generalmente absolutizados y de las doctrinas de vida orgánicas.

En correspondencia a estas posiciones se pueden distinguir tres formas típicas entre los maestros proféticos, es decir, entre aquellos que ejercieron con su doctrina un influjo sobre los hombres:

1. *Los maestros de determinados principios* con todas las consecuencias que, con el pathos de la verdad encontrada, desarrollan determinadamente y de una forma no dialéctica reglas para la vida y para el actuar por principios racionales, despreciando como falso todo lo demás. Son figuras grandiosas, rectilíneas, de estilo unitario como, por ejemplo, Aristipo, Antístenes, los epicúreos y estoicos,

2. *Los maestros de la totalidad de la vida,* que dan a todo su lugar, no siguen siendo nunca unilaterales, comprenden todas las oposiciones como justificadas en su lugar, no obran atropelladamente. Son completos, envolturas de la formación racional, pero dentro de su riqueza, de su perfección racional, en lo último, que afecta a su existencia viviente y auténtica, son oscuros, confusos y sin carácter. Son los grandes formadores de sistema del estilo de Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel.

3. *Los profetas de comunicación indirecta,* es decir, aquellos maestros que rehusan ser profetas; que solamente estimulan, llaman la atención, crean un estado de intranquilidad; que solamente hacen las cosas problemáticas, pero no dan prescripciones, no enseñan cómo hay que vivir; aquellos que en apariencia desgarran, llevan a la desesperación, crean dificultades y, sin embargo, no ofrecen nada "positivo". Tienen el impulso más fuerte a la comunicación, sin embargo, siempre en reciprocidad. Los maestros de principios, frente al seguimiento y la obediencia, quieren la verdad comprendida y existente de un modo formulado. Los maestros de la totalidad no se vuelven en absoluto a los individuos, sino que, como es lógico, ofrecen envolturas para todos. Los filósofos de la comu-

nicación se impulsan interiormente, como individuos, hacia el hombre individual; apelan a la vida que hay en el otro, al que ayudan a crecer estimulándolo y desarrollando el medium de la reflexión infinita; crecimiento que ellos, sin embargo, no quieren dar por sí mismos como doctrina imperativa. Rechazan, cuando se les expone el deseo de entrar en seguimiento; aman la libertad en el otro. En cuanto a la idea —aunque también muy a menudo de hecho— nunca son superiores, sino que viven por sí mismos en la comunicación indirecta del discípulo en la medida en que le ayudan, sin ofrecer algo directo que sería lo esencial. Representativos para este tipo son Sócrates, Kant, Kierkegaard.

La comunicación indirecta, como aquello que está detrás de todo lo racional, pertenece a la vida del Espíritu, mientras permanece en movimiento viviente. Por ello todo lo racional obtiene un matiz que no tienen los otros dos casos. Esta comunicación indirecta hemos de caracterizarla también de un modo más determinado [99]:

Sócrates [100] llamaba a su método de comunicarse con los jóvenes, mayéutico, es decir, arte de comadronas. El crecimiento de la vida está en el joven, Sócrates no añade nada, solamente ayuda. Sócrates no puede "dar a luz nada de la verdad"; y lo que muchos me han reprochado constantemente, que yo, en verdad, preguntaba a los otros, pero yo mismo nada respondía sobre cualquier cosa, porque yo no sabía contestar nada conveniente; en eso tienen razón. Pero la causa de esto es que el Dios me obliga a prestar ayuda de parto, pero crear me lo ha prohibido... Pero los que están en trato conmigo es cierto que, primeramente, se muestran en parte muy poco dóciles; pero después, al proseguir el trato, todos aquellos a los que el Dios se lo permite, de modo maravilloso, avanzan rápidamente, según les parece a ellos y a los demás; y ésto, manifiestamente, sin haber aprendido de mí jamás alguna cosa, sino que sólo por sí mismos descubren muchas cosas bellas y las retienen. "El método socrático hay que interpretarlo como un método

---

99 El entendedor definitivo de la comunicación indirecta es Kierkegaard. Sócrates hay que interpretarlo siempre así.

100 Compárese Platón, *Theätet* 150.

pedagógico, por lo que parece indicar, sobre todo, que Sócrates era capaz de diferenciar los partos buenos de los deformes, y los jóvenes tan pronto como se quedan sin él dan a luz criaturas deformes. Sin embargo, en la figura de este hombre, en su acción fáctica —bajo la que pueden formarse las direcciones espirituales más heterogéneas— se oculta lo más profundo: que él en general, no expuso ninguna doctrina fijada, sino que con la fórmula de que no sé nada, despertó en los otros el mayor desasosiego y, al mismo tiempo, una problemática no experimentada hasta entonces y puso sobre él una responsabilidad espiritual con una seriedad conmovedora.

Comunicación indirecta no significa que algo sea callado voluntariamente, que el hombre se ponga una máscara y, por principio, calle lo que ya sabe. Esto sería engaño o técnica pedagógica de un hombre superior. Comunicación indirecta significa que en los impulsos muy intensos de claridad y en la búsqueda total de formas y fórmulas no basta ninguna expresión y el hombre se hace consciente de ello; significa la actitud de que todo lo comunicado que existe directamente y que es decible, es, a fin de cuentas, lo inesencial pero, al mismo tiempo, portador indirecto de lo esencial. Ninguna doctrina es vida y ninguna comunicación de una doctrina una transmisión de vida. La comunicación indirecta, es decir, la experiencia de lo directo como de un medium en el que todavía actúa otro, es algo así como si aquí comunicara la vida misma. Sócrates dice en verdad que no engendra, sino ayuda solamente. Sin embargo, Kierkegaard llama directamente a la comunicación indirecta "Comunicación existencial".

Toda doctrina, todo lo racional es algo general. Por eso nunca puede ser aquí lo esencial, lo absoluto, porque la sustancia del Espíritu, la existencia es siempre, al mismo tiempo, absolutamente individual. Por eso el Espíritu está siempre en el individuo laborando continuamente en orden a la claridad y a la comunicación, pero al mismo tiempo, siempre aislado de un modo u otro, solitario. Para él no existe la posibilidad de ser aconsejado por otro en lo esencial, de que pueda existir conforme a un principio universal y objetivo. Y, sin embargo, la comunicación indirecta es un hilo que,

de hombre a hombre, puede enlazar lo esencial sin poder penetrarlo de luz. El hombre consigo mismo no avanza más en la comunicación que con los otros. En la comunicación indirecta actúa en su existencia sobre sí mismo tanto como sobre los otros y experimenta esta acción retrospectivamente. Por eso el mayor impulso de claridad es al mismo tiempo impulso de comunicación y también toda claridad está rodeada por la oscuridad que existe y se mueve indirectamente.

El demoníaco experimenta del modo más amplio que no se comprende a sí mismo ni a los otros y que los otros, a fin de cuentas, tampoco lo comprenden a él; y experimenta el deseo de comprender y el deseo de ser comprendido como el impulso más vehemente. Así como lo demoníaco paraliza, a sí también el hombre se arrastra hacia una envoltura, de cualquier tipo que éste sea, y se siente satisfecho en la comprensión. Llega a ser guía y maestro, tiene discípulos e imitadores, en lugar de proseguir el proceso infinito del comunicar espiritual, del crecer y del aclarar. El demoníaco se revela contra este magisterio y apostolado en el que el Espíritu se petrifica en formas, no es Espíritu agitado, donde el movimiento mismo adquiere formas sólidas. Repele al hombre que desea entregarse por sumisión, en lugar de atraerlo hacia sí. Pone en cuestión toda forma, en lugar de dar lemas a una bandada de emuladores. Continuamente se crean fórmulas, pero también son negadas otra vez al momento.

La comunicación indirecta para muchos, que pueden desearla, será en el modo de ver de la comunicación indirecta la evolución infinita de la dialéctica, de la reflexión, de lo racional. Esto puede ser querido y puede ser enseñado. Es la formación del Espíritu. Comprender en lo posible mucho, para comprender lo que no es comprensible es la tarea que formula Kierkegaard al modo socrático. El viviente no niega la forma, sino que la pretende, ilimitadamente, se revela solamente contra la fijación al principio o totalidad, al "maestro" o "apóstol", a la "asociación", "escuela", "círculo". Nunca se declara definitivamente partidario por un hombre, sino que respeta las fuerzas donde las ve. El mayor impulso lo recibe de personalidades como, por ejemplo, Sócrates, Kant, Kier-

kegaard, Nietzsche; la formación más rica proviene de cerebros como Hegel. No puede divinizar a nadie en el sentido general de que lo encuentra natural, de que también lo hacen otros y así se forma una comunidad humana. El amor es para él concreto, anémico, absolutamente individual y no fuente de unión.

2. EL INDIVIDUO Y LO UNIVERSAL

La situación límite del hombre es que él existe como ser finito e individual, y que al mismo tiempo adquiere conciencia de algo universal, de una totalidad. Está vinculado a su forma de existencia finita, pero no tiene la pretensión de tender sólo por sí mismo a la totalidad, sino que experimenta también las pretensiones de ser no un individuo meramente, sino de prestar obediencia a algo universal, de ser miembro de un todo. No es pensable ni imaginable como pueden ser posibles ambas cosas a la vez; un ser aislado finito no es al mismo tiempo totalidad infinita. Entre estas oposiciones se mueve desasosegada, nunca acabada, la vida. Sólo puede lograr sosiego, cuando se establece en algo finito, en lo finito de una existencia individual, empírica e histórico-temporal o en lo finito de algo universal que ha llegado a ser envoltura de formas firmes. En ambos casos cesa el problema y esta vitalidad; la vida puede existir solamente como proceso en esta antinomia. Este mismo proceso no nos es comprensible en su infinitud. Se trata, por decirlo así, solamente de describir el cauce de esta corriente, en el que son designados los lugares entre los que fluye; pero el origen y el término siguen estando oscuros para la contemplación pura.

El hombre, mientras existe, es por necesidad siempre fragmento. La totalidad del alma se mete, por decirlo así, entre paréntesis en un trascurso temporal limitado, en unas situaciones espaciales limitadas, históricas y espirituales. Sin embargo no es definitivamente este fragmento determinado; lo fragmentario no está dado de modo que él se resigne solamente para poder conformarse, sino que está en proceso, en aquella intranquilidad, como si lo total y universal fuese alcanzado por él realmente. Al parecer sólo puede sa-

lir de su situación en la medida en que él, contemplando, ve el todo y, de este modo, cree serlo: esto sigue siendo contemplación pura en la que olvida su existencia concreta, su modalidad histórico-temporal, conforme al destino, en la que cesa de existir, para después percibir dolorosamente la existencia concreta que entonces censura de mezquina, molesta, inmoral, etc. En cuanto existencia concreta el hombre no puede dejar su existencia, sino devenir históricamente en ella misma, en tanto que la toma como infinitamente importante en la concretidad. El hecho de que el hombre exista temporalmente y a la vez en intención a la intemporalidad, al sentido eterno; finito a la vez que infinito, único a la vez que con validez universal, tiene como consecuencia inevitable que nunca es, sino que siempre deviene solamente. La síntesis como reposo, no es posible. El hombre no puede apoyarse en lo que es, en su condición natural, en su personalidad adquirida, pues lo que es, es lo que se ha hecho consistente, finito, lo cual es inmediatamente o individual o universal, no ambas cosas a la vez. Mientras vive, sigue existiendo la antinomia y con esta el proceso en el que lo universal quiere ser personal y lo personal universal, pero nunca es definitivamente. El hombre, por ello, no puede salvarse en su tendencia a lo universal, o pierde entonces la existencia viviente; ni en la tendencia a lo individual, pues en tal caso pierde el Espíritu viviente. En ambos casos cesa la antinomia y con ella el proceso.

Lo que es el individuo, el sujeto, el "sí mismo", es algo eternamente problemático. El hombre no sabe lo que es. El γνῶθι σαυτόν es la expresión de la tarea del proceso del hombre entre lo individual y lo universal; del proceso que vive para en él experimentar lo que es; pudiendo, en el caso de que sea un pensador filosófico, poner hacia fuera, entre otras, también formaciones racionales. Lo que es el "sí mismo", aun en lo poco que podemos comprenderlo definitiva y totalmente, puede contestarse de un modo muy diverso y, en cada caso, particular; a saber en cada caso por una oposición especial a algo universal, que toma igualmente una forma muy diversa. Pueden enumerarse rápidamente muchas parejas de palabras; mi tendencia y la valoración objetiva, arbitrariedad y cosa, personalidad y valor, mis intereses y el curso de las cosas.

individuo y sociedad, ciudadano y estado, vida individual y destino, vida y ley, libertad y necesidad, lo individual del hombre y lo universal del hombre, alma y Dios, alma y mundo. Como ojeada sirva el siguiente esquema, que, en principio, separa lo universal abstracto de las valoraciones, leyes e imperativos de lo universal concreto de la generalidad y totalidad (en el primer caso el individuo se encuentra obediente frente a algo universal, en el segundo caso miembro o parte de un todo frente al todo):

A. *Lo universal abstracto*

1. Lo *universalmente válido,* los imperativos, la verdad objetiva los valores que tienen validez. Frente a esto lo individual como arbitrariedad.

2. Lo *universalmente humano,* lo que es conforme a la naturaleza, el término medio, lo usual, lo frecuente, lo que es propio del hombre (sociológicamente: la masa, las costumbres y convenciones) frente a lo característico, original, específico, peculiar, único.

3. Lo *necesario,* el mecanismo natural y el destino del que dependo; pero frente a esto me siento no sólo dependiente, sino también libre.

B. *Lo universal concreto. (Las generalidades, totalidades).*

4. El *hombre en general,* la idea de todo lo humano frente a la cual el individuo siempre es solamente una realización particular.

5. Las *generalidades sociológicas* (familia, nación, estado); frente a éstas la propia voluntad del ser individual soberano; el hombre como miembro o como átomo.

6. *El mundo o Dios*; frente a esto la obstinación contra Dios, la conciencia del sujeto de ser él mismo totalidad.

Estas oposiciones vamos a caracterizarlas inmediatamente de un modo detallado. Pero en todas reaparece algo común que vamos a anticipar. Podemos plantear la pregunta: ¿De qué se trata: de lo universal, del rendimiento, de la cosa, del todo o del yo, del individuo aislado? ¿Es la meta última un mundo objetivo de resultados, obras, valores o el mundo subjetivo del alma, de la personalidad individual? ¿Qué queremos, la cultura o el hombre, la cosa (obra) o la personalidad, el estado o el individuo? Estos "o esto o lo otro" tienen a ojos vistas como característica que es necesaria una decisión concreta en la resolución del individuo. Existe una oposición del todo universal para la contemplación, para las formulaciones de concepción del mundo constitutiva de envoltura. "El "o esto o lo otro" de la personalidad viviente es concreta, individual singular y absolutamente. Aquellos "o esto o lo otro" son esenciales solamente para las fundamentaciones y justificaciones que quieren recurrir a algo universal, a fórmulas y sistema.

Si ahora contestamos y nos decidimos por aquellos "o esto o lo otro" en general, en tal caso se originan las formas unilaterales del individualismo y del universalismo que son consecuentes, racionalmente unívocas y, por ello, satisfactorias para la actitud racional frente a envolturas formuladas de concepción del mundo. Si no contestamos a éstos —y sin contestación los deja el hombre viviente que busca apoyo en el infinito—, entonces continúan subsistiendo las oposiciones como antinomias, entre las cuales fluye la corriente de la vida. Entonces el contemplador encuentra muchas relaciones, por ejemplo, que precisamente el hombre, que se preocupa siempre sólo de la cosa, se hace personalidad en la medida en que esta cosa es su cosa; que esta se convierte en su cosa no puede lograrse por una decisión objetiva, sino que es propio de la resolución en el "o esto o lo otro individual". Además, todo lo universal es transferible, es medium de la comunicación; pero todo lo que ha llegado a ser absolutamente universal, completamente transferible, se ha convertido en mecanismo; es aparato muerto.

El hombre se comporta en la antinomia de tres modos. Puede subordinarse a lo universal, al todo. Puede oponerse a lo universal, evadirse del todo. Puede, finalmente, por inclinación devenir a lo universal, ensancharse en dirección al todo. En los dos primeros casos se produce continuamente el desprendimiento de lo meramente universal y de lo meramente individual y subjetivo. En el tercer caso parece tener lugar una penetración. Pero esta penetración, tan pronto como llega a ser evidente, es el poder del individuo aislado: El individuo puede existir como tal, sin oponerse a sí mismo, en tanto que se ensancha, como pensador universal, como "uomo universale", como guía y conformador del mundo, como místico idolizado. El hombre que se basta a sí mismo, puede tener esta conciencia en contraposición al todo o como identificado con el todo. En el último caso no es individuo frente a lo universal, sino por lo universal.

Pero en este proceso se plantea siempre al contemplador la pregunta: ¿Qué clase de "sí mismo" es entonces este individuo? El hombre es siempre un "sí mismo" finito, no es Dios; no el estado ni el mundo, no es el pensar en general. En la medida en que el hombre en aquellos ensanchamientos cree devenir a lo universal o al todo, pierde precisamente su "sí mismo" o permanece apegado, pese a todo el ensanchamiento, precisamente a un "sí mismo" del todo accidental, finito e individual, porque lo permiten su poder, su fuerza y las situaciones.

Por eso, aquellos tres modos de comportamiento son en verdad determinables, pero desde el punto de vista de la vida son callejones sin salida. Experimentamos aquí, como siempre, que no comprendemos la vida misma, sino solamente sus productos, sus fosilizaciones. Pero en tanto que construimos éstos, por decirlo así, nuestra intención se orienta al centro, a la vida, aunque ésta tampoco sea conocida y determinada.

1. *Lo universalmente válido*

Lo universalmente válido existe como lo verdadero; el mundo de lo objetivo, como lo éticamente justo, como belleza. Todo el

escepticismo no es capaz de impedir que de hecho lo universalmente válido se experimente continuamente como exigencia a reconocerlo y a seguirlo.

La imagen del mundo de lo universal es la de los conceptos y de las formas intemporales, de las ideas platónicas, que ni devienen ni han devenido. Existen eternamente y ofrecen al mundo material del devenir —a lo eternamente individual— una existencia objetiva, solamente porque este mundo participa de ellas, o porque están presentes en él. Esta imagen del mundo puede ensancharse tan ampliamente, como en la lógica hegeliana; puede acoger aquí, engañosamente, incluso el movimiento del devenir —pero solamente como categoría—, jamás existe para ella lo individual. Es siempre solamente una imagen del mundo de los conceptos, no una imagen del mundo de la existencia. El mundo, en el que el individuo no tiene lugar es visto como bola en reposo (Parménides), como organismo inmortal en el que todas las oposiciones se anulan (el *Timeo* de Platón), como movimiento circular eterno de los conceptos en torbellino báquico que en cuanto todo es reposo eterno (Hegel).

La tarea del individuo sólo puede ser entregarse sin limitaciones a lo universal, desaparecer como individuo. Para Platón lo supremo es la contemplación en el comprender de la idea; esto es la liberación de la cárcel del devenir individual y material. No otra cosa es lo supremo para Aristóteles, y también en Hegel es la Filosofía la cumbre del saber absoluto.

En extrema oposición a esta postura está la arbitrariedad del opinar, la invocación al propio sentimiento, a la propia fe. Por esto el individuo se aísla, a pesar de lo universal. Dado que solamente en lo universal, en el reino de lo objetivo es posible la comunicación, en tanto que, en general, emitimos juicios, establecemos afirmaciones, no queda más remedio que dejar solo a aquel que se aferra vivamente a su propio sentimiento, a su experiencia irracional e indemostrable.

En un extremo se pierde por completo al individuo, en el otro lo universal. Es esto un claro "o esto o lo otro" entre dos posibilidades consecuentes a las que toda vida tiene que venir a parar

siempre —provisionalmente—, y el viviente no puede eludir concebir en el momento la situación como tal. Pero no encuentra reposo en ninguna forma. Es más, lo universal no existe, sino que se busca siempre; de la misma manera que aparece como definitivamente universal, es la rigidez envolvente finita, aunque la totalidad de esta envoltura sea todavía tan rica y diversa. La arbitrariedad del individuo, por el contrario, es igualmente finita, es accidental, aisladora, sin llenar. La existencia viviente entre estas oposiciones la describe, por ejemplo, Kierkegaard en la forma del *pensador*, existente. El pensar científico es lo objetivo, el pensar en el que el individuo no importa; es profesión, una esfera particular, no una concepción del mundo viviente. Cuando me someto a esto universal, en el sentido de lo objetivo intemporalmente verdadero y creo tener solamente sentido, mientras lo hago, entonces pierdo la existencia temporal, pero sigo viviendo de hecho en el tiempo y me convierto en un ser doble cómico, "un ser fantástico que vive en el puro ser de la abstracción, y en una figura de profesor, a veces triste, que es dejada a un lado de aquel ser abstracto, como cuando arrojamos un bastón" [101]. El pensar abstracto es solamente "*sub specie aeterni*" y se aparta por completo del devenir concreto de la existencia. La vida es solamente lo que penetra un individuo, no lo que se adhiere a él superficialmente, lo que es meramente envoltura. Esta objetividad simula una concepción del mundo como viviente y abandona la existencia fáctica individual como algo accidental, insignificante y no espiritual. Pero el pensar es algo más que sólo pensar científico, es el medium de la vida del Espíritu en general. Con la misma seguridad de que solamente puede crecer, cuando tiene su esfera, como pensar científico, así también es cierto que puede hacerlo, sobre todo, sólo cuando se origina de un modo viviente de la existencia (y a partir de aquí da también sentido y dirección al pensar científico, en la medida en que concede pathos a la pura objetividad como tal). Cuando pienso filosóficamente, en concepción del mundo, tropiezo con los límites, en la paradoja; experimento la pasión del pensar que quiere aniquilarse a sí mismo,

[101] *W. W.* VII. 2.

experimento impulsos y contenidos que no son ya fundamentables, aunque sean expresables, en parte, dentro del medium objetivo. Sobre todo experimento que, en toda verdad, solamente importa no que yo la sepa, sino que yo la produzca a ella misma, que sea penetrado por ella. Mientras que en el pensar objetivo solamente importa la contemplación de las posibilidades, la consideración equilibrada de todas las oposiciones, en el pensar subjetivo se da la decisión. De hecho los conceptos y problemas del pensar subjetivo son la mayoría de las veces de tal naturaleza que no afectan en absoluto al pensar científico, aunque aparecen siempre en los límites. Por ejemplo, se puede reflexionar a voluntad sobre la inmortalidad, desarrollando muchos puntos de vista, necesidades de pensamiento, pruebas; se puede fragmentar los problemas y precisarlos sin obtener un resultado final comprensible. Pero toda esta esfera mental no es, por eso, indiferente en general. Al pensador existente y subjetivo le importan poco las pruebas, pero siente el impulso de la decisión, aunque, mientras permanece auténtico, nunca la afirma objetivamente. Por eso Platón después de haber hablado largo rato de la inmortalidad, hace decir a Sócrates: "Que todo se comporte, pues, precisamente como yo lo he expuesto, no basta, en verdad, para afirmar un hombre razonable"; que, sin embargo, ha de tener una condición ya sea esta u otra parecida... esto me parece que es más que suficiente y recompensa el atraverse a creer que se comporta así. Pues es un bello atrevimiento y en cierto modo hay que convencerse a sí mismo de él. Llevar su vida como si fuera verdad significa: estar penetrado de un pensamiento; mientras que es muy posible mirar objetivamente y conocer un pensamiento y, sin embargo, vivirlo como si no fuese verdad. Sólo la verdad es esencial para el existente. Es posible que el investigador científico trabaje con celo ilimitado, es posible, incluso, que abrevie su vida en servicio entusiasmado de la ciencia, es posible que el especulante no ahorre esfuerzo ni tiempo; sin embargo, no están interesados de un modo infinitamente personal en pasión, al contrario, no quieren serlo ni tan siquiera una vez. Su contemplación quiere ser objetiva, desinteresada. En lo que afecta a la relación del sujeto para con la verdad conocida, suponemos: Cuando

se atiende exclusivamente a la verdad objetiva, entonces apropiarse de ella es una pequeñez. Sobreviene por sí misma y al final no importa el individuo. "En esto está precisamente la paz sublime del investigador y el entendimiento cómico del repetidor" [102]. Kierkegaard alaba la ciencia y la especulación; no quiere ser mal entendido, como si las despreciase. Pero muestra la significación que tienen en su acción psicológica cuando se convierten en concepción del mundo; que en ellas el hombre desaparece ante sí mismo, se aleja de sí mismo para llegar a ser objetivo; es una ilusión querer llegar a ser eterno en el tiempo. El pensador existente necesita la síntesis de lo temporal y lo eterno, el especulante puro es para él falso [103]. La verdad —así suena para Kierkegaard la fórmula— es en el pensador existente la interioridad, la subjetividad. Esto no es la arbitrariedad del sentimiento, sino siempre la penetración del sujeto por el camino de lo universal, la relación esencial del sujeto con la verdad. Esta verdad del existente es, a fin de cuentas, siempre la paradoja. "Quien olvida que es un sujeto existente, para éste se acaba la pasión, y en recompensa de ello, la verdad no llega a ser para él paradoja, sino que el sujeto cognoscente se convierte de un hombre en un ser fantástico, y la verdad en un objeto fantástico para su conocimiento" [104].

Así como en toda caracterización de una forma viviente es posible para cada fórmula la confusión y el malentendido, así también lo es en el pensador existente. La elección que no se da en la ciencia, donde más bien se contempla todo y conforme a sus causas se examina objetiva y desinteresadamente, es decir, sin elección, es una exigencia típica de los hombres que hacen filosofía de concepción del mundo. Uno debe conocer todas las concepciones del mundo, examinarlas todas y "elegir" la más convincente. Cicerón es el representante clásico. Concede mucha importancia a la independencia, a la autonomía del hombre filosófico, intenta cono-

---

[102] *W. W.* VI, 118 ss.

[103] VI, 149.

[104] VI; 274. Compárese también la "fórmula de conjura" para tales hombres fantásticos, VII; 5 ss. Resumiendo, la definición del pensador existente VII, 48.

cer todas las filosofías, examinarlas con un entendimiento de hombre sano y decidirse por todo lo bueno. Es ésta la independencia débil, que se experimenta frente a la masa, pero que no tiene fuerza para dejarse penetrar. Es solamente, un elegir contemplativo, que es también diferente según la situación que a la sazón se tiene delante. No es un impulso del ser personal. El resultado es una actitud relativista, que carece de capacidad de decisión frente a todo lo concreto que, en verdad, ha elegido muy a menudo, pero no ha elegido nunca existiendo; se ha elegido exclusivamente en lo intelectual, pero en la existencia es aplazada siempre la decisión. Y ante las catástrofes fracasa toda la suma de lo elegido. Es el proceder del libre pensador que se forma, que se apropia las formas y el "bon sens", pero carece de la fuerza del existente. Si yo he elegido un pensamiento, se manifiesta solamente en si yo vivo conforme a él; Sócrates vivía como si hubiera inmortalidad. Precisamente esta vida misma es la elección, no la decisión intelectual de un entendimiento humano sano tan limitado que no ve lo antinómico. Los muchos sistemas filosóficos están expuestos a la elección. Quien elige uno o de muchas elecciones forma uno nuevo, no es un pensador existente, sino que labora inesencialmente.

En el actuar lo *ético* es lo universalmente válido y entregarse a ello llega a ser problemático solamente porque en el caso concreto tampoco sabemos así sin más materialmente lo que es lo universalmente válido. La filosofía kantiana, que tiene en la ética el pathos de esto universalmente válido, formula la famosa proposición: "Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer en todo tiempo a la vez como principio de una legislación universal" [105]. Kant, como él mismo dice expresamente, sólo puede concebir como lo universalmente válido determinaciones formales como ésta. Precisamente como la Lógica, la Ética puede conocer sólo estas formas como hilados intemporales y eternos, sin los cuales no existe nada definitivo. Pero sin ellas no hay nada definitivo, en tal caso lo que importa para la concepción del mundo viviente es pre-

[105] *Kritik d. prakt. Vernunft*, pág. 36 (Reclam). El famoso pasaje: "Deber, tu nombre sobre manera distinguido", etc. pág. 105.

cisamente el contenido que hay en estas formas, y que no hemos de reconocer como universalmente válido, porque permanece eternamente individual y concreto, en tanto que es viviente. Lo especial de la ética kantiana es que tiene en sí todo el pathos de la validez universal y que, al mismo tiempo, se limita a lo filosóficamente cognoscible, a las puras formas intemporales, y adquiere conciencia de esto. Dado que aquí hay una ley, lo universalmente válido es que esta ley es aprehendida y conocida de un modo viviente, pero, después, exige sumisión ante todas las inclinaciones, es la apelación patética al individuo y la determinación de su autonomía; aquí está aquél valor, "que sólo los hombres pueden darse a sí mismos".

Así como lo universalmente válido de lo ético sobrepasa las determinaciones puramente formales —que no son nunca imperativos materiales y concretos— y se deposita en los principios, exigencias y deberes concretos, así también se origina la oposición de la envoltura que se ofrece de un modo universalmente válido y de la arbitrariedad individual. El individuo se formulará continuamente exigencias materiales pero mientras exista la vida ética, las refundirá continuamente y las creará de nuevo a partir de impulsos que solamente pueden manifestarse en aquellas formas de validez universal, formando envoltura, cuando devienen objetivamente, pero tomando en ellas siempre solamente una forma provisional. Toda forma de este tipo es finita, condicionada; las fuerzas éticas que ponen hacia fuera tales formas son infinitas, incalculables. Comprensibles de hecho de un modo universalmente válido son sólo aquellas determinaciones kantianas totalmente formales, que precisamente no son otra cosa que un análisis del sentido de la validez universal ética; estas formas son condición de todas las formas éticas concretas, pero es posible que no exista ninguna de ellas que no sea de nuevo resoluble, y su variedad es infinita.

Lo ético tiene el doble sentido de que una vez se indica con ello las fuerzas que dan el *contenido material* del actuar, los *presupuestos* para los principios y exigencias formulados lingüísticamente siempre de un modo insuficiente; y después precisamente sólo la forma que está presente en los imperativos, en el deber y en los

principios formulados. En el primer caso los impulsos vivientes y sus realizaciones se hacen infinitos, en el segundo caso nos referimos a sus envolturas rígidas. Solamente lo segundo es determinable de un modo preciso, pero es siempre secundario, es siempre, conforme a la función, solamente aparato defensivo contra la arbitrariedad y el azar; cuando fracasan aquellas fuerzas, producen una depresión y el hombre se salva a través de los peligros. Aquellas fuerzas, buscan la validez universal y la buscarán eternamente; las envolturas éticas la poseen ya y, por eso, pierden, finalmente, aquellas fuerzas al crecer la rigidez.

No existe, pues, reposo ético con la conciencia de haber sido como individuo a la vez universalmente válido en subordinación a la ley moral, a no ser que en lugar de lo universal en su infinitud haya aparecido una envoltura oprimente y ahora el individuo encuentre reposo en la subordinación, en tanto que desaparece como individuo. En aquel proceso, que busca constantemente lo universalmente válido, el sujeto viviente y responsable se sentirá libre solamente con la conciencia de lo universal. Pero lo universal, considerado concretamente desde el punto de vista del observador —que es el único que tomamos aquí constantemente— es siempre relativo: el supremo horizonte, el valor último para este sujeto, y siempre móvil en la sucesión temporal: por refundición crítica y metamórfosis en la experiencia propia y del mundo del sujeto. Esto no impide nunca, sino que acentúa la valoración del imperativo categórico formal de Kant.

Como siempre, son de suponer *confusiones* con formas derivadas:

El pathos de validez universal ética aparece como *coacción de otros*. El que objetiviza intensamente y expone su experiencia ética en fórmulas y postulados, a los que él mismo, tal vez, se ha sometido descuidando los impulsos esenciales, está inclinado a presentar también estos postulados a los otros hombres, a exigir que también ellos obedezcan. La vida ética, mientras es auténtica, seguirá siendo consciente de lo problemático, tan pronto como lo ético se hace concreto; experimentará y sabrá que la objetivación, a fin de cuentas, es obligatoria solamente para el individuo que se

la crea para él —aunque haga uso en gran medida de las experiencias éticas de los otros—. Lo ético, por la forma de validez universal absoluta, por su contenido está ahí existiendo, cuando lo universalmente válido, al mismo tiempo, es el individuo absolutamente. Este individuo tiene conciencia en sí de lo universal, pero no de la transmisibilidad en lo concreto, porque esto significa, transmitir al individuo particular, anular la existencia en favor de algo meramente universal; porque exigir de otro que no deba ser lo mismo que este individuo, sino solamente una realización ejemplar entre muchas —por el número para todos los gustos— en el medium de lo universal transferible, significa acabar con la existencia. Solamente el ético que se queda rígido en las envolturas exige de otros el cumplimiento concreto de imperativos concretos. Prácticamente muestra en esto, sin excepción, la sastisfacción de los instintos de poder asimiladores en los que el yo llega a enseñorearse sobre los otros, porque llega a ser universalmente válido. Que el llegar a ser universal se mueve hacia el callejón sin salida, de hacerse, en cuanto yo, universal para otros, de ponerse en cuanto yo en el lugar de lo universal o del todo, es siempre el proceso análogo: El ético coacciona con exigencias, el pensador del saber absoluto con su sistema o con exactitudes hipotéticas sin cuyo presupuesto no admite la validez de otro modo de pensar, el político, en tanto que él mismo se convierte en el estado, en el todo.

Cómo puede uno tomar posición éticamente ante los otros, se puede determinar por diferenciación en el siguiente esquema: 1) En primer lugar estaría aquella indignación, aquel estar sublevado que no desea para sí ventaja alguna, sino solamente sumisión a las fórmulas a las que uno mismo se ha sometido; es un inflamarse del pathos de lo universal, pero entrelazado indisolublemente con los fuertes instintos de poder (lo universal es tomado solamente como envoltura sólida y se olvida que la vida ética es, al mismo tiempo, absolutamente individual): 2) Junto con esto se manifiesta muy frecuentemente, al mismo tiempo, la ventaja individual. La indignación es una mezcla irresoluble de intereses, resentimiento personal y restos del pathos de lo universal.

Frente a ambos existe una relación ética viviente, no en la transmisión de imperativos concretos, sino en la lucha por el alma en el amor que pone en cuestión al otro, hace chocar, no anticipa en cuanto al contenido sus resoluciones, pero las reconoce como asunto del individuo. Presupuesto para ello es la fe en el otro y la fe en mí mismo, que en él y en mí sea decisiva la búsqueda de lo universal, y no la búsqueda de algo universal que, en cierto modo, se pueda encontrar en cualquier parte como fórmula, sino lo universal que es la forma individual del individuo su abertura despliega la forma individual del individuo. En esta fe recíproca no hay reserva alguna en la comunicación, antes bien se da la buena disposición a discutir todo, la repulsa a todo repliegue a lo indiscutible. Existe una disposición a experimentar lo que hay de expresable en lo objetivo, en las consecuencias, en los contenidos. No existe la intención de eludir lo problemático, lo irresoluble. Pero reina la creencia de que lo infinito ha de encontrar en el individuo un sentido, un camino en los límites de lo racionalizado y racionalizable en responsabilidad, inmensidad, en situación límite antinómica. Se niega por igual el avanzar firme por obligaciones formuladas de antemano, la aceptación de una autoridad y el subordinarse a algo extraño que no procede de un modo evidente de la infinitud de la experiencia de sí mismo. Pero se niega también la arbitrariedad, el azar, la invocación a mi sentimiento, antes de que se experimentasen de una forma seria todos los argumentos y contraargumentos, todas las fórmulas y toda la problemática. Lo ético es, como todo lo universal, un medium para la comunicación entre los hombres, pero precisamente lo que hay en ello de universal, de transmisible es solamente el aparato; la concordancia, la correspondencia interna —nunca sin amor, más aún el amor mismo— existe en la fe, en el proceso en el que el individuo quiere realizar algo universal, desea llegar a ser “sí mismo”. Este proceso es puesto indirectamente en comunicación en la lucha, a un mismo nivel, no por el poder, sino por el alma.

La arbitrariedad del individuo accidental está en contraposición tanto a lo universalmente válido fijado en la envoltura como al pro-

ceso viviente del devenir universal. El sujeto, que es arbitrario, finito e individual, busca no un sentido, un todo, un "sí mismo", sino que vive en las numerosas formas individuales finitas del "sí mismo" que, por ejemplo, se actualizan en las inclinaciones particulares, en las necesidades de placer y goce de naturaleza diversa, en los intereses concretos de la xistencia vital y social, en el sentimiento individual. Se origina un actuar irreflejado arbitrario según la situación y las ganas con el telos de la existencia empírica, individual-finita, y también con el telos del goce artístico y de la disciplina (con el idealismo de la arbitrariedad).

El proceso, siempre problemático, antinómico, en movimiento eterno puede ser representado como acabado en un ideal en el que el individuo y lo universal son pensados como coincidentes en forma corpórea. Esta forma siempre irreal es el "*alma bella*". Schiller la caracteriza: "Se llama un alma bella, cuando se ha asegurado finitamente el sentimiento moral de todas las sensaciones del hombre, hasta el grado que está permitido al afecto dejar la dirección de la voluntad sin temor y no corre nunca el peligro de estar en contradicción con las decisiones de la misma. De aquí que en un alma bella las acciones individuales no son propiamente morales, sino que lo es el carácter total... El alma bella no tiene otro mérito que el serlo. Con una facilidad que da la sensación de que es el mero instinto el que obra por ella, realiza para la humanidad, las obligaciones más penosas... En un alma bella es, pues, donde armonizan sensación y razón, deber e inclinación... Solamente al servicio de un alma bella puede la naturaleza poseer, al mismo tiempo, la libertad y conservar su forma, pues sacrifica la primera bajo el dominio de un carácter severo, la última bajo la anarquía de la sensación..." [106]. "El hombre no está determinado para ejecutar acciones morales individuales, sino para ser un ser moral... No para arrojarlas lejos de sí como una carga o para separarlas de sí como una corteza tosca, no, es para unirlas hasta lo más íntimo con su "sí mismo" superior para lo que una naturaleza corpórea se ha juntado a su naturaleza espiritual. Ya por el hecho de que

---

[106] *Über Anmut und Würde*. Cottasche Ausgabe 1869: XI, 272 ss.

el alma hiciese de él un ser racional corpóreo, es decir un hombre, la naturaleza le comunicó la obligación de no separar lo que ella había unido, de no dejar tirado tras sí lo corporal incluso en las manifestaciones más puras de una parte divina y de no fundamentar el triunfo del uno en la opresión del otro. Sólo... cuando el alma bella ha llegado a ser para él naturaleza, está asegurado su modo de pensar moral; pues mientras el Espíritu moral sigue empleando la violencia, el impulso de la naturaleza ha de seguir haciéndole frente con poder. El enemigo que ha sido derribado solamente, puede levantarse otra vez, pero el reconciliado está verdaderamente vencido" [107].

2. *Lo universalmente humano*

Lo universalmente humano es el término medio, lo usual, lo frecuente, lo que es propio al hombre como tal, lo que es conforme a la naturaleza. El individuo es, frente a esto, lo característico, lo específico, lo peculiar, lo único. De hecho, lo universalmente humano es siempre lo común a un círculo de hombres —aunque sea muy grande—, está siempre condicionado y limitado sociológica y culturalmente. Está ahí como el mundo de los usos, de las convenciones, de las costumbres; se manifiesta drásticamente como masa.

Entregarse a esto universalmente humano significa: hacer lo que hacen todos y renunciar a lo que es específico de uno mismo. Nos sumergimos en la masa con el sentimiento de que "todos nosotros" nos sentimos llevados y seguros en esta ola en la que desaparecemos como individuos y sin embargo, tenemos la conciencia de poder de la masa. Afirmamos la mayoría y nos sometemos a ella con la conciencia del sentido. No tenemos "sí mismo", sino somos como los otros; esto es sencillo, reporta éxito, aunque con moderación; se manifiesta, cuando se convierte en doctrina, patéticamente con la conciencia fanática del derecho que presta el brío del deshacerse entregado del "sí mismo" y el placer de la satisfac-

---

[107] *Ebda*, pág. 260.

ción de los instintos más primitivos que son comunes a las masas humanas. Esta entrega se confunde constantemente y pretende adecuarse con la entrega al todo (que caracterizaremos como esencialmente diferente en el núm. 5).

Frente a lo universalmente humano, el individuo, en tanto que vive en esta oposición, atribuye importancia a sus cualidades específicas, sólo porque son específicas; a su condición especial. Acentúa precisamente aquello que es peculiar sólo a él, se distancia de cualquier modo de la masa y cultiva esta "distinción" característica del individualista absoluto que no hay que confundir con la distinción sociológicamente condicionada, producida aristocráticamente. El hombre quiere hacer que se desarrollen en él gérmenes especiales que están en él; es en sí mismo diversidad, un suelo en el que crecen vivencias, destinos y azares curiosos, profundos y peculiares. Su valor supremo es para él la particularidad de lo especial.

Frente a estos dos extremos existe el hombre como todo. Acepta su peculiaridad como fuerza y como límite, pero no como absoluta y definitiva ni como acentuada; sino que, al mismo tiempo, es hombre universal. Es un individuo y, a la vez, género humano. Sin desaparecer en la masa como individuo o aislarse en la distinción, es capaz de ser ambas cosas, pero no una a continuación de otra ni una al lado de la otra, sino en síntesis viviente.

3. *Lo necesario*

El hombre está rodeado de necesidades y dominado por ellas. Teniendo sobre él, por decirlo así, la necesidad lógico-ética de lo "universalmente válido", y debajo de él la "necesidad de la ley natural", está amenazado de no ser nada entre ambos. Su destino en la sociedad le sale al encuentro como necesario. La validez universal la hemos discutido ya, ahora nos referimos a la "necesidad" en sentido estricto. Pero en el caso individual y concreto todos los acontecimientos necesarios aparecen igualmente como azar; pues la ley universal en ello nunca es suficiente para poder concebir la disposición individual como absolutamente necesaria, por muy gran-

de que sea la plausibilidad de la necesidad y la sugestión en la exposición.

Esta situación hace posible un comportamiento diversamente contrapuesto del "sí mismo" individual. El individuo puede someterse resignado, puede rebelarse heroicamente. Puede encontrar sosiego en el pensamiento de la necesidad que le preserva del horroroso azar, o puede obtener pathos en el pensamiento del azar que le hace creer en su suerte que dominará a este azar.

Sumisión a la necesidad significa sumisión al mecanismo natural, en tanto que lo afirmo o me resigno; significa sumisión al destino social como inevitable, significa sumisión a mis experiencias anímicas, relaciones, vivencias, como si me hubiesen sido dadas a mí, como si no fuesen libres. El hombre se somete al mecanismo natural por la entrega de toda existencia, por el sufrimiento y el goce: No elude las necesidades de lo vital, las manifestaciones de su organización corporal y anímica, la alegría y el goce que vienen y se van por sí mismos. Va pasando así la vida bajo condiciones favorables, si son desfavorables se quiebra sin esperanzas, desesperado, sin fe. Las vivencias anímicas las acepta finalmente como obligadas, no se siente como su señor, tiene a su "sí mismo" como un punto fuera de él mismo, sufre y cae en el nihilismo. Se justifica con la enfermedad (por ejemplo, los "nervios"), categoría en la que puede alojar todo lo anímico como obligado. En la medida en que esta esfera de lo obligado se hace mayor para él, pierde la conciencia del sentido y del "sí mismo".

El individuo se rebela contra la pérdida del "sí mismo" en el poder arrollador de lo puramente necesario. La libertad es para él condición de vida y se atreve a existir haciendo frente al mecanismo natural. Lo oprime y lo ignora. Los fenómenos impresionantes de negación ascética del cuerpo, tal como surgen en todas partes, llevan consigo el impulso de libertad y la vivencia de la libertad como un elemento bajo motivación. La teoría de Platón en conocimiento puro de las ideas eternas de llegar a liberarse del cuerpo y de los deseos y del cambio del devenir vano en el tiempo, es la expresión adecuada para la resistencia del individuo frente a las necesidades naturales y sociales, que amenazan devorarlo. La

conciencia ética se opone a que deban determinarla la condición natural y el destino. El hombre, en sus impulsos hacia la libertad quiere llegar a sí mismo, admitir en él solamente la culpa, rechaza las justificaciones por esclavitudes. No se escucha en sus nervios, en su enfermedad, en su condición, ni en su destino. Solamente en la medida que se da para él la culpa, sabe que es libre y, por esto, ensancha desmedidamente los límites de la culpa y de su obligación. Desea aceptar lo obligado como lo suyo propio y por esto hacerse libre.

Esta "aceptación" (Kierkegaard) es el proceso viviente propio entre el individuo y lo necesario. El contemplativo puramente platónico, el que sólo niega ascéticamente parten del mundo de lo necesario y tienen que pagarlo, en tanto que lo negado y reprimido reaparece continuamente bajo otra forma. Actúa penetrantemente sólo la aceptación en libertad, que es tan irracional, tan paradójica, como toda vida.

Lo opuesto a la *necesidad es la posibilidad*. Tengo conciencia de libertad en la medida en que tengo conciencia de la posibilidad. Esta posibilidad depende o de mí o del destino. En lo posible puedo vivir e ignorar lo necesario, entonces vivo de un modo fantástico, irreal. O me someto a las necesidades y, entonces vivo en lo puramente universal, en la ley natural en tanto que no pienso el fatalismo y el determinismo de un modo puramente teórico, sino que existo en ellos. Lo viviente, lo paradójico es, pues, la unidad de posibilidad y necesidad. El que vive en la posibilidad y, al mismo tiempo, la limita en la necesidad, es el "real" [108]. Las formas parciales de la vida en lo necesario y de la vida en lo posible exigen una caracterización, lo viviente permanece por estos extremos como lo medio, lo determinable paradójicamente. Posibilidad y necesidad son ambas universales, el "sí mismo" puede avanzar con firmeza hacia ambas partes, como "sí mismo" infinito se contrapone a ambas, acogiendo en sí a las dos.

Vida en posibilidad ante la carencia de necesidad: "La posibilidad entonces parece ser más y más grande para el "sí mismo". Llega a ser posible cada vez más, porque nada llega a ser real. Por último acontece, como si todo fuera posible, pero esto ocurre precisamente, cuando el abismo se

[108] Esto dice Kierkegaard: "La realidad es la unidad de posibilidad y necesidad". De él proceden las características siguientes de las formas unilaterales. Compárese *W. W.* VIII. 32-39.

ha tragado al "sí mismo". De momento se muestra algo como posible y, después, se muestra una nueva posibilidad; por último se suceden estas fantasmagorías tan rápidamente una tras otra que es como si todo fuera posible, y éste es precisamente el último momento en el que el individuo mismo ha llegado a ser absolutamente un fenómeno aéreo... Lo que falta es, propiamente, la fuerza para obedecer, para doblegarse bajo la necesidad que está en el propio "sí mismo", lo que hemos de denominar el límite propio. De aquí que la desgracia no sea tampoco que este hombre viniese a ser nada en este mundo, no, la desgracia es que él no prestó atención a sí mismo, es decir, a que su "sí mismo es un algo completamente determinado, y por lo tanto, necesario".

Vida en necesidad ante la carencia de posibilidad: "El determinista, el fatalista, en cuanto desesperado, ha perdido su "sí mismo", porque para él todo es necesario... El "sí mismo" de los deterministas no puede respirar, pues es imposible respirar única y exclusivamente lo necesario, que no hace otra cosa que ahogar al "sí mismo" del hombre... "La personalidad es una síntesis de posibilidad y necesidad. De aquí que su subsistencia sea semejante al respirar, que consiste en inspirar y expirar". Cuando uno cree desesperar, es tanto como decir: crea posibilidad, crea posibilidad, la posibilidad es lo único que puede salvar. ¡Una posibilidad! entonces respira de nuevo el que desespera, revive, pues sin posibilidad un hombre no puede recibir aire por decirlo así".

La *imagen del mundo* del hombre tiene una forma típicamente contrapuesta según que se absolutice la posibilidad o la necesidad, mientras que la imagen del mundo del "sí mismo" pretende sintetizar paradójicamente a ambas.

La imagen del mundo de la posibilidad absolutiza el *azar*. La Tyche domina al mundo. El hombre puede temer todo del curso del mundo irracional y sin sentido, pero también, cuando es fuerte y cree en su suerte, esperarlo todo. Es, en primer término, un apaciguamiento del hombre angustiado, si ve la regularidad, la *necesidad* en el lugar del azar. Ahora la necesidad reina en su mundo, el destino es regular, determinado. Uno de los motivos de la fe en los astros, mientras esta desea solamente conocer el destino inevitable, no dominarlo astutamente, es el amor fati[109]. "El imperati

[109] Esto expone Boll en *Sternglaube und Sterndeutung*, Leipzig 1918.

vo inexorable suponía en verdad, una carga pesada, pero liberaba también de la arbitrariedad sin sentido del azar". La penetración en él produce paz en el alma. Este consuelo de la necesidad se encuentra en la forma más pura, por ejemplo, en la imagen del mundo de Spinoza.

Su proposición doctrinal: "En la medida en que el alma conoce todas las cosas como necesarias, en esa misma medida tiene un poder mayor sobre los afectos o padece menos por ellos" la aclara en la observación: Cuanto más se extiende este conocimiento a saber que las cosas son necesarias, a las cosas particulares que nosotros nos representamos de un modo evidente y vivo, tanto mayor es este poder del alma sobre los afectos. Ésto lo comprueba también la experiencia: pues vemos que la tristeza por un bien perdido se mitiga tan pronto como el hombre que ha perdido este bien, considera que no podrá recuperarlo en modo alguno. Así vemos también que nadie se compadece de un niño pequeño porque éste no pueda hablar, andar o pensar racionalmente... Más si la mayoría de los hombres hubiesen nacido como adultos y sólo éste o aquél como niños, en tal caso todos compadeceríamos a aquellos niños, porque veríamos la niñez no como algo natural y necesario, sino como una falta o una imperfección de la naturaleza [110]. "Spinoza contrapone el concebir las cosas como existentes en relación a un determinado tiempo y a un determinado lugar y el concebir las cosas como derivadas de la necesidad de la naturaleza divina. Esta concepción de la necesidad la llama él una concepción "bajo una especie de eternidad" (sub specie aeternitatis). El modo que ve las cosas así, apenas se mueve en su ánimo, sino adquiere conciencia de sí mismo y de Dios y de las cosas según una determinada necesidad eterna. Radica en la naturaleza de la razón, contempla las cosas no como casuales, sino como necesarias.

Es seductora la idea que Spinoza tiene del saber. En una apatía inconmovible ve todo como necesario, lo individual, lo determinado espacio-temporalmente es vano. El hombre se deshace en lo universal de la necesidad de la ley, del λόγος. Contempla metafísica, histórica y científico-naturalmente, siempre en una perspectiva grandiosa, la necesidad en toda existencia y se disciplina a sí mismo

[110] Spinoza, *Ethik* V, Lehrs. 6.

para alcanzar el reposo a la vista de esta necesidad en la que, como individuo, se hunde en amor místico.

La peculiar figura personal de Spinoza que estaba penetrado totalmente por esta filosofía no puede engañar sobre el hecho de que esta imagen del mundo no acostumbra a realizar frecuentemente esta acuñación psicológica: Esta contemplación pura de lo necesario se desvía del sentido individual, de la tarea del "sí mismo", ofrece una tranquilidad barata, sobre todo, para toda la miseria de los otros, mira el acontecer del mundo como el incendio de Roma, sin participar ella misma. El individuo mismo es, entonces, aquel ser dependiente sin carácter, accidental y que está contento mientras externamente le va bien, pero desespera, cuando vienen las cosas de otra manera, precisamente, porque no está penetrado por la imagen del mundo. Esto es casi imposible, porque la experiencia hace existir al hombre no en la necesidad universal, sino continuamente como individuo irracional infinito a pesar de todo el cálculo racional de los nexos causales necesarios, a fin de cuentas, en el todo como destino irracional. El hombre siente continuamente su posibilidad, su "sí mismo" absolutamente individual, a sí mismo como al individuo. Se rebela no solamente contra el desesperado estar angustiado ante el azar falto de sentido, sino también contra la paz del alma de la apatía que lo anula como individuo, que le permite exclusivamente ir viviendo el resto del tiempo, que hace que la vida le aparezca como algo individual y sin sentido que no tiene misión y en la que nada se decide.

Kierkegaard ha ridiculizado la idea que Börne tiene de la necesidad como imagen del mundo y consuelo. Es la misma imagen del mundo que acabamos de caracterizar, si bien en forma trivial. Börne descubre que uno queda en una ciudad pequeña dependiendo del caso aislado de infortunio y de crimen y así "se ve uno tentado fácilmente a la hostilidad contra los hombres y a la sublevación contra la sabia providencia de Dios; pero las estadísticas sobre accidentes y crímenes en una gran ciudad como París mitigan la penosa impresión que causa el caso aislado". "Mientras uno mismo no tiene una desgracia, dice Kierkegaard, en su placidez tiene, así, un medio de oponer resistencia a lo penoso del cuerpo... y si alguien muere de hambre, no tenemos que hacer más que ojear una estadística para ver cuántos mueren

de hambre cada año... y así queda uno consolado". Börne escribe y Kierkegaard añade entre paréntesis: "Allí (en París) conocemos la necesidad natural del mal; y la necesidad es mejor consoladora que la libertad (especialmente cuando no se necesita ya consuelo, porque no se sufre ya)" [111].

El hombre viviente que aspira llegar a ser "sí mismo", en el que esté presente lo universal, precisaría de una imagen del mundo en la que la necesidad destruye el azar, y en la que también la posibilidad, que no cesa nunca, anula de hecho la acción anímica de la necesidad sobre el individuo para todo lo concreto. Una imagen del mundo semejante es, por ejemplo —tal vez como la única históricamente eficaz para grandes masas— la que tiene Calvino de la predestinación, la cual domina todo desde un principio, pero que nunca puede ser conocida de un modo definitivo por el hombre aislado; a saber, tal como es válida para él mismo y para otros individuos; por consiguiente todo es posible y, prácticamente, aguijonea hasta el máximum la actividad del hombre. Aquí la imagen del mundo se refiere solamente al problema de la bienaventuranza o condenación eternas (de la predestinación de la gracia). La necesidad que radica en tal predestinación, tiene un carácter totalmente distinto al de Spinoza: Es la necesidad de lo individual, mientras para Spinoza existe solamente la necesidad de lo universal y el individuo es vano e indiferente. Ahora la imagen del mundo, que ve la necesidad solamente en lo universal y en el individuo solamente en la medida en que es aprehensible como universal, no podrá destruir nunca la posibilidad del individuo si el individuo mantiene el acento solamente sobre sí mismo y sobre el otro, el "sí mismo" individual. El sí mismo se siente aniquilado sólo cuando debe desaparecer absolutamente en aquella necesidad universal y cuando la necesidad —contradiciendo su sentido lógico— se apodera directamente de lo individual como factum irrevocable. La primera necesidad puede subsistir como imagen filosófica del mundo (y no reduce el espacio al individuo, antes bien puede elevarlo a la cumbre como la sustancia propia); pero la última nece-

[111] Kierkegaard. *W. W.* IV, 444 ss.

sidad de lo individual puede expresarse solamente como imagen mítica del mundo, como algo narrativo pues, mentalmente, es imposible.

4. *El hombre en general*

Llamábamos a lo universalmente humano, a lo general, a lo difundido universalmente, una suma del término medio y de lo usual. El hombre en general es la idea de una totalidad. Lo universalmente humano es lo pulimentado, lo parecido; el hombre en general el todo inasequible de lo humano que es indiferente a la distinción de frecuente y raro, de usual y escogido, más bien incluye en sí a todo lo humano jerárquico, moderado, armónico, conformador.

En el Renacimiento, el ideal del uomo universale existía como mero goce en la variedad del conocer y del vivir. Como ideal de la humanidad la entrega a lo humano en general ha encontrado su más profunda expresión en la época del idealismo alemán. El hombre, según la idea, se siente como microcosmos, aspira a realizar en sí mismo el todo del hombre. Nada individual llega a ser absoluto para él, todo está en relación al todo. En la vivencia del momento, en el destino concreto se vive momentáneamente el absoluto, pero es perdido al punto en el conflicto con las otras tareas posteriores del hombre en general. Después se relativiza el absoluto en el momento, en el desgarramiento interior y en la culpa se experimenta la antinomia entre el individuo y el todo, pero, conforme a la tendencia es resuelta de modo armónico (en la idea de la humanidad como una totalidad, en la imagen del mundo poética, en la creencia de formas o en el contemplar por conceptos filosóficos). A posteriori todo se convierte en vivencia entre otras vivencias, originariamente todo estaba indicado eterna y absolutamente. La evolución de lo humano, en la medida en que, en el proceso de disolución, convierte seriamente todo en individual, le lleva al principio en todas las esferas, primero en íntima relación con el hombre aislado, a un hombre de otro sexo, a una profesión, etc.

pero más tarde se rompen todas estas relaciones que querían fijarlo, llega a ser en el curso de la vida cada vez más solitario, no porque no fuera comprendido, sino porque nunca tomó ni retuvo la resolución absoluta en orden a una relación incondicionada con el individuo, sobre todo no lo hizo en el amor; porque él a partir de sí mismo trata de ser algo más que un hombre, se siente impulsado a ser hombre en general microcosmos. En el curso de la vida llega a ser, por inclinación, cada vez más puramente contemplativo, puramente reflejo, porque todas sus vivencias, por inclinación, son relativizadas, son amortajadas, no quedando de ellas más que la disciplina oprimente del sí mismo conformado y ordenado, que es siempre menos que un individuo. En lugar de la vida aparece el comprender todo. Dado que el ser humano incluye todas las esferas, por lo tanto, también las éticas, sufre profundamente bajo las disoluciones de sus destinos individuales, bajo su infidelidad y renuncia conscientemente a dejar que los destinos acontezcan solamente en virtud de la vivencia. Como esta tendencia se da en él inevitablemente, sólo le resta el principio de la renuncia y del soportar, y en estas actividades negativas obedece exclusivamente a la ética, pues la resolución positiva, que puede experimentar lo absoluto en el individuo, le falta como vivencia, como lo único que contradice a la humanidad. Goethe es ejemplo grandioso: tal como él tardíamente rompe todo amor a una mujer, tal como él soporta a Christiane Vulpius. La imagen del mundo del humano es, a fin de cuentas, armónica y optimista. En toda lucha de fuerzas le domina la tendencia a la solución armónica, ve preformada esta armonía en el mundo, confía en la naturaleza, niega para el hombre lo absoluto de las antinomias (Goethe se lamentaba y reprochaba que Kant enseñara lo radicalmente malo). Mientras no es realizable (y nadie es más verdadero y objetivo que el humano), ve el resto como lo problemático; a través de la imagen del mundo de Goethe se encuentra siempre lo demoníaco como un límite respetado. El humano busca evadirse al gran "o esto o lo otro", comprende todo y no quisiera caer dentro del torbellino que disgrega violentamente las fuerzas y las impulsa unas contra otras. No es heroico, sino unificador y armónico: no pone todo a una carta, porque para él nada

concretamente individual puede ser absolutamente. Sus fuerzas no se juntan en un punto, no se rebelan violentamente en obras para mover al mundo o para zozobrar ellas mismas sino que fluyen tranquilas en una corriente que se ensancha cada vez más, tocando todo, ofreciendo algo a cada uno. La personalidad humana llega a ser la forma más rica, de mayor plenitud. Le está permitido decir: nihil humanum a me elienum puto, a excepción de lo "uno" que vamos a caracterizar como su opuesto.

El hombre se evade de la totalidad de lo humano en general, en tanto que atribuye importancia decisiva a un destino concreto. Mientras que en el ideal de humanidad, todo lo individual se relativiza en favor del todo orgánico y universal, este hombre es absolutista de lo concreto. El humano supera y asimila todo, el absolutista puede hacer que una vivencia —por ejemplo, el amor de un hombre— llegue a ser destino de vida definitivo. Desde el punto de vista humano éste es violento, poco natural y extravagante. Desde el punto de vista del absolutista el humano no es ya existente, porque todo lo finito y concreto de este mundo lo ha relativizado ya a un todo que se da solamente para la contemplación, no para la existencia; el humano, por inclinación, al final se desinflará como un sabelotodo sin sustancia, mientras el absolutista, sólo existencialmente obtiene sentido eterno, sustancia: pues solamente en lo finito puede existir infinitamente. El absolutista tiene que pasar por un desfiladero —esto es para él la vida—: Un deseo, un destino llegan a ser para él el sentido. El humano se ensancha, se hace un hombre "completo" que está siempre detrás de cada destino particular, de cada vivencia aislada, para relativizarla y acogerla en sí precisamente como una "vivencia". Para el absolutista lo característico es que no obedece imperativos universales de tipo formulado. Sino que lucha por su sustancia que pierde cuando no elige concretamente, cuando no afirma su elección, cuando es infiel, cuando no experimenta lo absoluto en la existencia.

La oposición existe entre las personificaciones poderosas: Platón, Goethe, Humboldt por una parte, Sócrates, Kierkegaard por otra [112]. Tan pronto como a uno se le atribuye el supremo valor, en su norma pierde el otro en valor, a pesar de toda la plenitud y for-

ma de lo humano, a pesar de toda la fuerza e incondicionalidad del absolutista.

Las formas auténticas existen en penetración del hombre total. A ellas se unen en series variables las formas mucho más frecuentes, las inauténticas: al absolutista el fanático puro, los hombres con ideas fijas (el absolutista, por ejemplo, es universal, relativista en la contemplación, en el pensar y es absolutista solamente en la vida); al humano, se agrega el hombre que irresponsablemente aprende, puede y vive muchas cosas, pero no las asimila, no las conforma a un todo.

Las frases de Kierkegaard son las más claras para el tipo del absolutista auténtico:

Hay muchas cosas que se pueden ser "a un tiempo"; y cuanto más insignificante se es, tanto más fácilmente se puede ser "a un tiempo" "Pero lo importante, según el grado de su importancia, tiene justamente su peculiaridad en que uno no puede ser esto —y al mismo tiempo otra cosa"[113]. Lessing habla de la tendencia única y siempre alerta hacia la verdad: "Esta palabra "único" no puede ser bien entendida sino como "infinito" en el mismo sentido de que es mejor tener un pensamiento, uno solo, que muchos pensamientos"[114]. "Sócrates es el hombre menos popular de Grecia, precisamente porque dice lo mismo que el hombre más simple, pero piensa en ello con una intensidad infinita. Poder mantenerse con un pensamiento; realizarlo con pasión ética y con arrojo del espíritu; las oposiciones que este pensamiento no alberga en sí, dejarlas actuar sobre sí mismo con igual pasión que naturalidad; ver en el mismo a la vez la más profunda seriedad y el humor más festivo, lo más profundamente trágico y lo elevadamente cómico: esto es impopular en todas las épocas..."[115]. Kierkegaard llama realizar el movimiento de la infinitud "cuando un hombre va ganando lo absoluto de lo individual. "El caballero" que consuma el movimiento de la infinitud "en primer lugar poseerá la fuerza de concentrar todo el contenido de la vida y la significación de la realidad en su único deseo. Si falta al hombre esta concentración, esta unidad, si su alma desde un principio

---

[112] Kierkegaard habla de un modo característico sobre Goethe en IV, 129-135.

[113] *Angriff auf die Christenheit*, 108.

[114] VI, 193.

[115] IV, 383.

está orientada a lo diverso, entonces nunca podrá realizar el movimiento.. Además, el caballero poseerá la fuerza de concentrar en un acto de conciencia todo el resultado de la operación mental. Si le falta esta unidad, si su alma desde un principio está orientada a lo diverso, entonces nunca tendrá tiempo de realizar el movimiento... Es demasiado ambicioso querer que aquello en lo que todo el contenido de su vida estaba acabado, debe haber sido cosa de un momento pasajero" [116].

El absolutista no tiene ni tan sólo un pensamiento, en la vida es siempre incondicionado y exclusivo, donde la vida es lo esencial —y solamente le importa lo esencial—; guarda absoluta fidelidad a su padre, a su religión, ama solamente a una mujer y está unido a ésta de un modo definitivo. A pesar de esto es deber del absolutista llegar a ser un hombre completo; esto le diferencia del mero fanático, junto con la penetración de todo su ser. Pues hay dos oposiciones que tienen un carácter totalmente diferente: Frente al hombre formado universalmente, al hombre cuya estructura espiritual está desarrollada como estructura hacia la totalidad está el hombre de capacidad y concepción particulares, unilaterales. Esta oposición se refiere a lo formal, no a la sustancia de la existencia; al medium de lo espiritual, no a lo concretamente individual. En segundo lugar (y en toda esta exposición nos hemos referido a esta oposición) está el hombre, que también contempla el destino individual, sus vivencias y relaciones humanas esencialmente como material de formación y las relativiza a todas ellas, frente al otro hombre que acepta absolutamente el destino y le guarda fidelidad. El primero se disuelve a sí mismo en la idea del hombre en general, porque, a fin de cuentas, disuelve su existencia; el segundo existe, porque lo real en su concretidad es para él medium de lo absoluto, y lo individual queda para él en lo esencial fuera de lo que puede relativizarse. Pero para él no pueden determinarse, por ejemplo, objetivamente los límites entre lo relativizable y lo no relativizable; límites que no existen en absoluto para el primer tipo, sino solamente en la existencia. Para el humano la totalidad de la formación llega a ser objetivo último en el que desaparace lo ab-

[116] III, 36 ss.

soluto de la existencia. Para el absolutista, la totalidad de la formación sigue siendo objetivo, pero no algo absoluto. Pueden servir de nuevo como característica las palabras de Kierkegaard: "Non omnia possumus omnes" tiene validez siempre en la vida, pero, por esto, no nos está permitido olvidar la tarea y debemos contemplar la unilateralidad en parte con tristeza, en parte debe surgir de una firme resolución de querer ser más algo metódico que chapucear en todo. Toda individualidad activa tiene siempre en sí algo de unilateral, y la unilateralidad puede ser precisamente una prueba indirecta de su verdadera magnitud, pero no es la magnitud misma. Nosotros los hombres estamos tan lejos de la realización del ideal, que el puesto número 2, la unilateralidad acentuada, es casi lo supremo que puede alcanzarse; pero no debemos olvidar que es el puesto número 2[117].

La totalidad a la que aquí nos referimos es la estructura del Espíritu, el medium puro de la existencia. El hombre con una idea fija escala la inevitable fragmentación que se manifiesta también en la estructura del espíritu por la limitabilidad de la situación vital. Pero el "deber de ser totalidad" que el absolutista siente con respecto a la estructura espiritual no excluye en modo alguno para él en lo material, en el destino real el "o esto o lo otro", el principio de contradicción. El hecho de que mantenga esto firmemente en la vida lo convierte en absolutista, el hecho de que, conforme a la estructura del Espíritu (conforme a la formación) aspire a lo total, lo distingue del fanático. El absoluto "o esto o lo otro" existe solamente para él como individuo, todo lo comunicable, universal está para él en aquel medium de la totalidad de lo humano.

La oposición expuesta del universalismo humano, armónico y del absolutismo antinómico vamos a caracterizarla, otra vez, finalmente, con algunas frases:

El absolutista relativiza todo lo universal, es absolutamente para lo totalmente individual, de lo que toma conciencia existiendo. El humano relativiza precisamente lo individual, lo transforma en posibilidad, en material de formación, y así puede privarse de lo con-

---

[117] VII, 43-46.

creto. El absolutista "acepta" lo concreto, el humano no. Para el absolutista es absoluto solamente lo que a la vez es singular, individual. Para el humano lo absoluto se rebaja, cuando no está realizado en lo individual. El humano se mueve oscilante siempre por fuera, y por esto, relativizando todo, es capaz de muchas cosas. Percibe como un proceso de fijación de lo limitado aquello que para el absolutista es lo esencial. El amor del humano es una fuerza total que afecta también a un objeto singular; el amor del absolutista existe solamente en el amor al individuo aislado que para él es absoluto. El humano ama solamente a la idea, el individuo aislado es una forma fragmentaria de la misma. El absolutista ama al individuo como idea, la idea sola sería para él algo fantásticamente universal. Ninguno de los dos se satisface con lo logrado, porque ninguno vive bajo la idea, pero el humano relativiza y renuncia, el absolutista pone todo el sentido en seguir adelante bajo la idea en este proceso individual que comenzó de un modo esencialmente absoluto. El humano piensa para su existencia, sin quererlo, también validez universal en el sentido de la idea, el absolutista afirma la validez universal para lo individual que para él es absoluto, porque para él está bajo la idea, no para cualquiera.

5. *Las totalidades sociológicas*

Un todo sociológico tiene, en contraposición a la pura masa, alguna estructura: El estado, la nación, la familia pueden tener muy bien estructuras heterogéneas de evidencia racional hasta la idea de una sustancia impenetrable sentida de un modo viviente en lo propio. El hombre se siente ordenado, entregado y sometido a todas, y se siente en oposición, aislándose individualísticamente o, finalmente, ensancha su yo hasta el señorío, en tanto que coinciden su voluntad y la voluntad del todo; llega a ser, al mismo tiempo, individuo y todo en auto-conciencia de que la sociedad es el medium en el que él puede actuar su actividad conformadora.

La auto-conciencia entregada se siente esencialmente no como individuo, sino como miembro del grupo. Para él la existencia polí-

tica, la existencia como ser social es sentido y felicidad; el individuo en cuanto tal es para él vano. Desarraigado del suelo de su estirpe, de su nación, de su estado este hombre se siente como muerto, mientras que él, fantásticamente, así sin más desarraigado de todo, puede sentirse al mismo tiempo como hombre por antonomasia. Entre esta carencia total del átomo individual, que está vacío, y la vinculación absoluta se encuentran las formas empíricas.

En todas las esferas de la existencia hay que seguir la oposición; por ejemplo, en el trabajo se contraponen: el trabajo con herramientas, que son propiedad y esfera de dominio del individuo, y el trabajo que solamente es posible con los instrumentos de una organización; trabajos que tienen como base objetivos individuales y los pueden lograr los individuos y trabajos que solamente pueden hacerse por la comunidad. La alegría en el cambio y la conformación del mundo en el trabajo propio; frente a la conciencia del dominio personal está el sentimiento social como miembro de un grupo con la alegría de participar en la conformación del mundo en labor de grupo.

Los grupos y organizaciones existentes se tienen por lo objetivo y ejercen, no sólo externamente, sino también internamente, una presión extraordinaria en el alma de los hombres; el poner resistencia a esta presión arrebata la existencia. Frente a esto el individualista proyecta la teoría de que el estado, el orden, la sociedad ha de servir al individuo, no a la inversa. No es justo sacrificar los individuos a un todo, que por sí mismo no es otra cosa que la suma de los individuos. El todo es solamente aparato para los fines del individuo, de lo contrario nada.

Frente a estos extremos queda el hombre concretamente viviente, consciente de sus raíces, de su condicionalidad específica y del valor de lo absolutamente individual. Es cierto que puede existir como individuo, pero solamente en tanto que al mismo tiempo acepta el todo. Para él, el individuo es él mismo y, a la vez, parte del todo del que no puede desprenderse. Él lleva, "acepta" el valor y el escaso desvalor del todo, cuyo miembro es, acepta la culpa de los padres, es más, tiene como pathos: sentirse culpable

con el padre [118]. No puede negar de dónde viene, ni externa ni internamente. Se siente fiel, pero también vinculado sustancialmente. Como átomo abstracto, un mero individuo nunca tendría existencia. El individuo es solamente por la necesidad, sin ella no es nada; y, sin embargo, el individuo es lo únicamente real.

Junto y frente a la entrega a la comunidad, junto a la eterna pertenencia a ella existe en el hombre un impulso individualista a la independización como proceso, como problema viviente y antinómico, no como salto abstracto al átomo. En la historia, de este aislamiento de individuos se origina la mayor parte de lo creador, que, luego, pasada la repulsa inicial es aceptado por la comunidad. Así como, sin solidaridad social, no habría continuidad alguna, ni conservación espiritual de lo adquirido, así tampoco habría nueva creación sin la fuerza aisladora individualista. Kant indicó el antagonismo de sociabilidad e insociabilidad, y entendió la evolución humana a partir de la sociabilidad insociable. Según Kant, de este antagonismo crece el talento, la peculiaridad, en general todo lo valioso. La mera conciencia comunitaria mata todas las fuerzas aisladoras. Sólo en la medida que éstas pueden asimilarla y conservarla, acepta la comunidad a tales individuos. Las fuerzas más intensamente individualistas del Espíritu son impulsadas, en todas las épocas, a la soledad, cuando no son destruidas. Sobre la base de la tradición de milenios que han aceptado, estos solitarios (por ejemplo Nietzsche, Kierkegaard) viven como seres que no son sociables. Tienen a su disposición los productos de la comunidad (tradición del Espíritu), algo que está a su favor, pero no viven lo contrario, la pertinencia a la comunidad, no ven siempre en ello norma y deber, aunque también los mueve la nostalgia de ella.

Frente al estado, el individuo toma una posición diversa. El estado es utilizado como mero medio para el ego (por ejemplo Alcibíades). El estado es respetado por obligación como un medio de existencia y educación (por ejemplo, el filósofo platónico), el individuo se coloca fuera de él en auto-conciencia y esencialmente, pero subordinándose al todo colabora con él. O finalmente, el in-

---

[118] Kierkegaard V, 23.

dividuo se evade totalmente del estado como, por ejemplo, los filósofos griegos tardíos se apartaron de la vida pública para retirarse a la soledad. Enseñaron que el mundo es un estado, aparearon el universalismo ilimitado con el individualismo atomista. El único sentido lo constituía la paz del alma y el comportamiento del individuo aislado.

6. *Mundo y Dios*

Si el hombre adquiere conciencia de la totalidad de la existencia, si se siente frente a este todo como individuo, entonces lo dominan los impulsos contrapuestos de llegar a ser universalidad, totalidad y "sí mismo".

La situación es desesperada. Consigue la solución más fácil, cuando el hombre deja que su yo se desvanezca en el todo, cuando se deshace como "sí mismo" en un estado de ánimo panteísta de infinitud, cuando desaparece en él todo en un movimiento ilusionista. A este hombre corresponde una imagen del mundo en la que lo individual sólo es apariencia, descansa en un principium individuationis que solamente tiene validez dentro de la disociación sujeto-objeto. Todos los singulares revierten en el todo, como los ríos en el océano (eso decían los estoicos). Solamente el todo y la malla de las formas ideales son inmortales y verdaderas, todo lo individual es sombra, imagen, retazo; no hace más que retroceder hacia el lugar de donde surgió mediante un aislamiento loco y culpable; se siente impulsado a no ser más por sí mismo. Esto, dado que el hombre sigue avanzando a existir como individuo, solamente es posible, en el humor, en la embriaguez, en la mística. Así, el hombre llega a ser infinito, en tanto que, de este modo, obra con seriedad, solamente en tanto que pierde su "sí mismo", pero, no obstante, sigue siendo individuo viviente, accidental. Como ser finito sólo tiene la obligación —según la otra concepción del mundo— de la auto-disciplina formal estoica, de las prácticas ascéticas, para, así, de la forma más segura ser además infinito, deshacerse en la totalidad, cesar en la fe panteísta, llegar a ser uno en la embria-

guez. Cuanto más falta la disciplina manifiesta, cuanto más se trata exclusivamente de ambientación y aparece la mezcla de existencia finita e infinita —sin penetración— tanto más confusas indiferenciadas e inauténticas se hacen estas formas.

Kierkegaard describe este devenir infinito:

"Lo fantástico es lo que conduce a un hombre al infinito de modo que no hace otra cosa que apartarlo de sí mismo y, así, lo retiene de volver a sí mismo. Cuando el *sentimiento* llega a ser tan fantástico, entonces el "sí mismo" se siente cada vez más obligado, llega a ser, por último, un tipo de sensibilidad abstracta que, inhumana, no es propia de ningún hombre en particular, sino que, no siendo humana, participa sentimentalmente, por decirlo así, en el destino de algo abstracto, por ejemplo en la humanidad *in abstracto*. Así como el reumático no es dueño de sus sensaciones corporales, sino que éstas dependen de las condiciones climatológicas... así ocurre también en aquel cuyo sentimiento ha llegado a ser fantástico... Igualmente en el *conocimiento*, cuando se convierte en fantástico. La ley para la evolución del "sí mismo" en orden al conocimiento, cuando el "sí mismo" deviene realmente por sí mismo es que el grado creciente del conocimiento está en correspondencia con el grado del sí mismo, que el "sí mismo", cuanto más conoce, tanto más se conoce a sí mismo. Si esto no acontece, entonces el conocimiento cuanto más se eleva, tanto más se convierte en un tipo de saber inhumano, para cuya adquisición va desapareciendo el "sí mismo" del hombre... Si la *voluntad* llega a ser fantástica, entonces el "sí mismo" se obliga igualmente cada vez más. En este caso la voluntad no llega a ser continuamente en el mismo grado tanto concreta como abstracta, de modo que ella cuanto más infinita se hace en existencias y resolución, tanto más del todo presente y sincrónica llega a ser para sí misma en la pequeña parte de la tarea que le es posible realizar ahora mismo..." [119].

El "sí mismo" se resiste a todo este deshacerse. El hombre experimenta todas aquellas formas como irreales y quiere llegar a ser por sí mismo. Todo lo objetivo es para él meramente imagen del mundo y también la imagen del mundo total no es el todo al que él podría entregarse y del que podría sentirse miembro. El todo es para él Dios, sin que sepa lo que es esto. "Sí mismo" es, pues, o *en relación a este Dios*, que, en verdad, no sería fuera de él

[119] VIII, 28 ss.

como objeto, ni sería miembro o todo abarcante de la imagen del mundo, que más bien existe para el entendimiento sólo paradójicamente, sólo en forma de lo "absurdo", mas para él —expresado a modo de comparación— significa algo así como sentido. O existe en *obstinación contra Dios,* absolutamente por propia responsabilidad, plenamente por sí mismo, solamente por sí mismo.

En la primera forma, el hombre está entregado, pero no deshaciéndose. Puede, en cuanto ser finito, existir solamente en lo finito, pero siempre *en relación a Dios.* Dado que esto racionalmente no es objetivable o absurdo, está inevitablemente velado. Existe, en último término, un algo incomunicable; no algo que él quisiera callar, sino que experimenta su relación con Dios, pero no la comprende. Este hombre, en lo finito, realizará todo con el mayor esfuerzo, lo tomará con la mayor seriedad, como muy importante, como difícilmente lo haría uno que realizara algo parecido en un modo de ver solamente finito; tendrá en lo concreto el pathos de lo incondicionado y, sin embargo, experimentará que todo es inesencial, al mismo tiempo, todo lo pondrá en relación a Dios, relativizándolo así. Pero es cierto que lo relativiza, no lo niega y no le roba su fuerza. Permanece siempre sólo en el modo como el hombre experimenta su trabajo y su vida, algo en el transfondo que sigue siendo, a fin de cuentas, misterio absoluto para él tanto como para los otros. Superficialmente podría encontrarse aquí un parecido con la actitud epicúrea: ἔχω οὐκ ἔχομαι. Pero en esta actitud de goce se trata de la disciplina totalmente formal por un objetivo evidente. Aquí en la relativización religiosa se trata de un impedir el avance firme y de la absolutización de algo finito —y esto puede que sea grandioso— pero de modo que todo sigue siendo un misterio y es vivido como si estas tareas finitas fueran absolutas. El misterio, lo incomunicable se muestra de la forma más clara, porque es impenetrable para el hombre mismo, en las resoluciones supremas, por ejemplo, cuando hay que exponer la vida. Aquí nadie puede persuadir, nadie puede ser preguntado de un modo conveniente. En lo comunicable, el hombre conscientemente responsable disuadiría siempre que sea preguntado. En los otros sólo podemos poner normas racionales, en el infinito mismo normas eviden-

tes. Las normas en acciones, que significan riesgo de la vida, son absolutamente internas; sólo de hombres experimentados en sí mismos, misteriosos. Nadie que experimente él mismo, preguntará a otro. Igualmente, cuando se trata de resoluciones que van más allá de lo calculable y de lo evidente en este mundo; entraremos en consejo sólo con nosotros mismos, nunca con el otro, y al menos, si pregunta, tendremos en cuenta estas resoluciones para él. De esto se deduce que en lo comunicable la norma o es tenida siempre en menos o es sugerida en equivocación fantástica y vaciada y echada a perder en su esencia, o —por último—, que tal vez se da también aquí algo así como una comunicación indirecta.

Kierkegaard interpreta lo *cristiano* de un modo que, históricamente por lo que respecta a la masa de los que profesan, puede ser falso, pero que dentro del cristianismo representa una posibilidad que, más allá de los límites de lo realmente comprensible, no obstante, apunta a un hecho que aquí es parafraseado, aunque no penetremos en él. El individuo en su relación con Dios choca en todas partes con la paradoja, con lo absurdo. Si su fe tiene contenidos, éstos en sí mismos, sólo pueden ser absurdos. Toda su aspiración está orientada a no creer solamente en algo absurdo que, después, tiene todavía que comprender; el contenido de su fe es lo definitivamente absurdo; esto es que Dios como individuo, como hombre existe: la fe en Jesucristo como en Dios. A esto no puede llevar nada que no pueda hacerse plausible en modo alguno, antes al contrario es mostrado siempre solamente como absurdo (o es transformado especulativamente en mero símbolo según la técnica de Hegel: lo que allí es creído al nivel de la imagen, es sabido especulativamente al nivel del concepto; cierto que entonces pierde la absurdidad, pero también todo lo que es específico de la fe; ésta es la razón de que los cristianos, ortodoxos y auténticos, se hayan rebelado siempre contra la Filosofía de Hegel). La "condición" para poder creer ha de ser dada siempre para el creyente por el mismo Dios, él por sus propias fuerzas no es capaz de evolucionar hasta ella. De ahí que "gracia", "resignación" llegan a ser aquí categorías esenciales. Estas categorías, rebajadas pueden transferirse a toda la religiosidad del "individuo", pero, entonces, pierden lo especí-

fico que radica en una "condición" que es dada por Dios. Entonces les damos otra interpretación refiriéndolas a todo lo que no puede ser querido conscientemente por nosotros, sino que nos es dado, que crece en nosotros.

En esta fe en Jesucristo el individuo religioso sigue siendo como individuo. Cuando se somete a un individuo, sigue siendo el individuo frente a Dios, pues este individuo (para el que es indiferente, si vive hace 2000 años o es actual, en lo que se cree no a base de conocimiento, experiencia, verificación, trato, sino a base de la "condición" inconcebible, inconcebible para aquel al que no es dada) es precisamente Dios. Lo que es siempre esencial para el individuo religioso, sigue siendo entre los hombres solamente la relación al mismo nivel, enseñando, suscitando o aprendiendo, posiblemente provocada (la relación socrática que excluye toda autoridad entre los hombres).

Pero, de hecho, toda esta situación se apoderará fácilmente de la fuerza que impulsa a la subordinación a una autoridad humana, a individuos humanos o (en estos mismos) al poder, al querer dar apoyo, al caudillaje en lo último, en lo que es de concepción del mundo. De ahí que los cristianos estaban inclinados casi siempre a rogar a individuos.

Si aquí se da una posibilidad psicológica de carácter universal —como ha de ser por necesidad desde el punto de vista del contemplador—, entonces probablemente encontraremos también otras fuera del grandioso ejemplo de lo cristiano. Es de esperar que éstas tengan que rechazarse entre sí del modo más enérgico, pues todas ellas, fuera de esta relación específica con un individuo humano, son libres respecto a su época, humanísticas, científicas, sin trabas en particular. Todas ellas, en unidad absolutamente libre, comenzarán a inclinarse primeramente a determinadas formas, ceremonias y símbolos, finalmente comenzarán a avanzar hacia la formación de iglesias, cuando las condiciones de tipo externo son suficientes y se produce el éxito de masas. Éste puede que sea rechazado en un principio, pues el resultado final es propio de los especialmente agraciados, de los dotados, de los virtuosos. Pero esto cambia con la evolución, en la que personas con disposición

histórica de mucho tiempo pueden jugar fácilmente un papel. El guía en el que se cree ejerce una acción disciplinante. Los partidarios —pues se trata de una vinculación religiosa y de concepción del mundo a un individuo que es para los partidarios algo absoluto— son elevados de un modo espiritualmente formal, conformados (para muchos el único medio de conseguir valor). En su vida tienen una intensa aspiración espiritual, pero son también muy pretenciosos: se sienten, de lo contrario no podrían creer, al mismo tiempo como mejores, elegidos, dotados —han traído consigo la condición para esta fe que los otros no pueden comprender. Como toda vinculación de este tipo de lo religioso, de lo absoluto a un fenómeno individual que es determinante para un grupo, también esta vida será irreal; en lugar del amor aparece el culto a la amistad; en lugar del penetrar concreto y del experimentar desesperado en movimiento ideológico hacia lo absoluto, en lo infinito en general aparece la exclusión de la masa, de la realidad, del destino mediante el *ultimum refugium* del suicidio. Rasgos aislados de esta construcción típicamente los encontraremos, tal vez, en los pitagóricos y en las escuelas de los filósofos griegos tardíos. Sin embargo, los fenómenos históricos aislados concretos, aquí como en cualquier otra parte, no se dejan subordinar a un tipo esquemático.

La *obstinación contra Dios* despliega sus energías vitales en la conciencia del hombre, para ser por sí mismo totalidad. El hombre se subleva contra Dios a la vista de las situaciones límite, de las atrocidades de la existencia, de las injusticias del mundo. Conoce toda teodicea de parte de él, pues Dios para él no es justificable. En este estado de terror no le queda más que ser por sí mismo, actuar, llegar a ser totalmente, ayudar a quien él quiere y amar. Puede apoyarse en sí mismo, aunque pueda ser destruido. Se atreve a existir sólo por propia responsabilidad, a luchar con Dios, a sentir y a pretender su absoluta autonomía. No se siente referido a una totalidad, sino que solamente la reconoce, en tanto que él mismo la crea. Él mismo es el todo que existe exclusivamente; él mismo es infinitamente capaz de ampliación, reivindica la extensión indefinida de su voluntad, de su poder, de su crear.

Ambas, la vida en relación a Dios y en obstinación contra Dios, ven sentido y significación eterna como futuro —la única forma para el hombre finito, en tanto que, fantásticamente en el infinito, cesa de existir—, pero el uno sabe que su "sí mismo" está regido y condicionado por otra cosa que él llama Dios; el otro se siente absolutamente sólo, aislado, poderoso; sólo él es norma de sí mismo.

Además de la vida en relación a Dios y en obstinación contra Dios hay un *ensanchamiento del yo hacia Dios* en la experiencia del místico. El endiosamiento del místico es para esta oposición Yo-Dios lo mismo que es la ampliación del yo al todo en las otras oposiciones del individuo y lo universal.

Las diferentes contraposiciones de individual y universal o total dejan ver cuán equívoca es la expresión individualismo, cuando es utilizada así a secas. Lo que en una pareja de opuestos es individualista, puede, desde el punto de vista de otra, ser lo contrario y a la inversa: El individuo libre al oponerse a la generalidad de lo necesario puede a menudo o la mayoría de las veces ser, al mismo tiempo, el que obedece a lo universalmente válido frente a la arbitrariedad del individualista; desde el punto de vista del todo social y de la masa el humano es individualista.

Las diferentes generalidades y totalidades, por tanto, no coinciden en modo alguno, de modo que, por ejemplo, el hombre pudiera ser en todo al mismo tiempo, o individualista o universalista. No existe un individualismo o universalismo a secas, sino solamente formas específicas. Éstas se originan, en tanto que es absolutizado uno de los opuestos, y los otros son subordinados a éstos y relativizados. Por consiguiente, si pregunto en el caso concreto acerca del tipo de individualismo, hay que establecer, en primer término, qué polaridad sea la decisiva.

Bajo el "sí mismo" se entiende en el uso idiomático tanto el individuo desprendido, que se resiste, como también precisamente el entregado, el que se ha disuelto e inmembrado en el todo como "verdadero sí mismo". Ambas formas son para nosotros intuitivamente como contrapuestas. Aquí, por el contrario, se busca continuamente la forma tercera: el "sí mismo" que, en cuanto indi-

viduo, es al mismo tiempo lo universal. Pero esta paradoja nunca es intuible, ni siquiera como contenido; es solamente deviniendo, es lo viviente. En cualquiera de las paradojas de opuestos es posible la pregunta acerca de este tercer "sí mismo". Esta pregunta, cuando sea planteada en general, destacará al momento una de aquellas parejas de opuestos. Pero ¿cuándo se hará manifiesto entonces algo unitario, un todo, un "sí mismo" que incluya en sí todo? A ésto respondemos: Vemos solamente procesos diversamente; no vemos su término, no vemos su consumación. Un "sí mismo" total solamente existe, en la medida en que aparece un orden jerárquico, cuando una de las parejas de opuestos, como supraordenada, asimila a las otras, por el hecho de ser relativizadas. Pero así, se origina la posibilidad para "sí mismos" heterogéneos, que solamente pueden ser enjuiciados como verdaderos o falsos desde el punto de vista de una concepción del mundo determinada, pero que han de ser considerados simultáneamente desde el punto de vista del contemplador. Cuando el "sí mismo" se encuentra en la polaridad de lo religioso entonces lo social, por ejemplo, es indiferente y subordinado en caso de conflicto. El religioso, considerado sociológicamente, es individualista (lo que no impide que lo religioso mismo tome formas sociológicas, si bien sigue dándose el mismo conflicto, como se da entre la religiosidad individual y eclesiástica). Para el que la existencia política es lo exclusivamente creador, como por ejemplo, Maquiavelo que entrega su "bienaventuranza eterna" por la patria, cuando existe el conflicto; para éste, el "sí mismo", esencialmente existe sólo en la polaridad del individuo y del todo especialmente sociológico.

Una jerarquía absoluta de las polaridades de lo individual y de lo universal no la hay para la contemplación. Existe solamente para la vida y para el obrar del individuo. Para la contemplación no se da un "sí mismo" absoluto, ésta no ve *un* proceso del devenir de este "sí mismo", no ve, y esto es de lo que se trata, lo uno, lo necesario. Pero la contemplación tampoco puede mostrar que ha de elegir, tal vez, entre diversas posibilidades. El elegir más bien existe para la contemplación, no solamente como acto, sino también como planteamiento de problema y tarea únicamente en la

vida dentro de la situación concreta, nunca objetiva y universalmente.

A pesar del fluir del "sí mismo", sin embargo, se da para el contemplador y para la experiencia del viviente la *conciencia de la sustancia*. En el amor, el otro se actualiza metafísicamente como ser, en la auto-experiencia puede el hombre sentirse fundamentado, seguro en algo eterno. Pero tan pronto como esta conciencia quiere hacerse objetiva, todo lo objetivo se hace al punto solamente fenoménico; la sustancia ha de estar detrás como lo infinito e infundamentable. La pregunta de si nosotros somos solamente producto de la condición natural, de nexos causales que se cruzan, del carácter y del destino y de si nosotros representamos solamente un estadio a modo de puente hacia el superhombre, no puede contestarse; pues todo lo que nosotros pensamos y decimos objetivamente formulado sobre nuestra existencia, abarca solamente a esto fenoménico, que en sí mismo no es sustancia. La conciencia de la sustancia es, en cuanto experiencia viviente, irrebatible, pero no, por justificada, demostrable. Es cierto que se han formado continuamente representaciones de la existencia de la mónada individual, que seríamos nosotros; mónadas que, como los elementos metafísicos últimos recorren eternamente las formas de las reencarnaciones. Pero tales representaciones de la sustancia abarcan solamente al individuo y dejan a un lado los modos de ser de lo universal, siendo, por esto, una expresión inadecuada de la conciencia sustancial. La sustancia no precisa ser en modo alguno, incambiable, duradera, monádica, sino que, por el contrario, existe como devenir y, no obstante, como sustancia. No solamente esta imagen metafísica, sino también la experiencia del "sí mismo" en la vida conduce continuamente a una elevación de la conciencia de la individualidad frente a lo universal. Entonces la conciencia de la existencia del "sí mismo" individual es vivida o como lo digno, cuya subordinación sería una traición a sí mismo y algo malvado; o precisamente la afirmación de sí mismo, la fundamentación en sí mismo en desesperación es vivida como lo malo. La culpa original en existencia metafísica es, entonces, la individualización, la culpa suprema del hombre, el haber nacido. A la inversa, el suicidio del

estoico es, tal vez, expresión del aislamiento individualista y de la afirmación de sí mismo. Frente a todos estos modos de acentuación o de negación de lo individual en elevación metafísica está, en la conciencia pura de la sustancia, la confianza en sí mismo como un devenir, al mismo tiempo, símbolo de la confianza en un algo infundamentable, en un todo que está detrás. La conciencia de lo individual y del todo llegan a una síntesis paradójica.

Las seis oposiciones de lo individual y de lo universal hacen posible caracterizar múltiples formas del individualismo y del universalismo. Ninguna de las oposiciones, ni tampoco todas a la vez, son resolubles, ya sea por un mero pensar, ya sea por la existencia, como si aquí hubiera alguna vez como final una solución. Son las fuentes de las desesperaciones, permiten en todas partes formas rígidas como reposo en un aislarse, pero dejan que crezca vida sólo como proceso que resuelve constantemente estas oposiciones, sin poder lograr ni ofrecer una solución completa. El "sí mismo" en cuanto "sí mismo" viviente e infinito, jamás se consuma ni está consumado. Lo que es en sí mismo, sigue siendo problemático; si se contesta la pregunta ¿qué es el "sí mismo"? se citan siempre solamente una de aquellas formas especiales y unilateralmente rígidas. El "sí mismo" es un concepto vital; el "sí mismo" solamente puede circunscribirse en paradojas, no puede conocerse; es, a la vez, lo universal y lo singular; pero como esto no puede ser, el "sí mismo" es solamente deviniendo. Después de describir hasta aquí tantas formas, que se agrupan, por decirlo así, en torno a este proceso de la vida, surgirá esta pregunta: ¿No será posible que los *procesos del devenir del "sí mismo"*, aunque tal vez no se dejen conocer directamente, sí puedan ponerse en nuestro campo de visión?

1. *Sacrificio del "sí mismo"*

Todo devenir del "sí mismo" va acompañado de un sacrificio del "sí mismo". ¿Qué "sí mismo" es sacrificado? O la existencia real, en la muerte (o en el riesgo de la muerte) o las diversas caras

del "sí mismo", que nunca son su existencia total: la fuerza económica, el goce y el placer, la dignidad (que ella misma es tan variada como el "sí mismo"), la disposición natural y las inclinaciones.

La *muerte* es el límite de nuestra vida, más allá del cual no llega nuestra mirada. Al otro lado existe solamente la posibilidad de imágenes metafísicas del mundo y la posibilidad del sentido intemporal. Más allá de la muerte del individuo hay como realidad las totalidades sociológicas, la cultura, las obras. Pero para éstas existe también el límite, sólo que más lejano, y a menudo olvidado por el individuo para quien aquellos mundos están frente a él como permanentes. Por último, el hombre llega continuamente a imágenes metafísicas del mundo y da sentido intemporal que, sin embargo, puede ser decidido y adquirido en esta vida. En esta vida importa algo que tiene significado eterno, cuando el hombre mira más allá de la muerte y, sin embargo, no encuentra nada.

Imágenes y fórmulas de algún más allá o de algo eterno pueden faltar totalmente y, sin embargo, el hombre tiene, también entonces, solamente fuerza y auto-conciencia por una unión con algo, que transciende la vida limitada espacio-temporal. En el proceso del devenir del "sí mismo" el paso decisivo es que la existencia empírica es vivida como algo que puede perderse y, sin embargo, es experimentada creyendo la existencia de un "sí mismo" en la pérdida de la existencia temporal. (Cómo se formule ésta, es de principio indiferente; el proceso de las formulaciones tiende desde las imágenes fijas, comprensibles a las meras formulaciones de sentido; pero tampoco se mantiene en éste, porque el sentido llega a ser algo humanamente relativo, sólo puede ser indicado comparativamente, analógicamente; y las formulaciones acaban en paradojas, tan pronto como quieren ser universales; pero son del todo concretas, absolutamente individuales, intransferibles, cuando se designa aquello que importa al individuo que arriesga su vida.)

El hecho de que el hombre arriesgue su vida será para él la única prueba viviente —cierto que siendo tan general, solamente negativamente— de que él es y llegará a ser un "sí mismo". Al arriesgar la vida se relativiza la existencia empírica y, por esto, se aprehen-

de un "sí mismo" absoluto e intemporal conforme a la idea. Hegel formula esta experiencia: "Sólo porque el hombre se expone a sí mismo y a otros, al peligro de la muerte, demuestra en este punto [120] su capacidad para la libertad" [121]. "El individuo que no ha arriesgado su vida puede muy bien ser reconocido como persona; pero no ha logrado la verdad de este reconocimiento como una auto-conciencia autónoma" [122]. La conciencia de sí mismo se "conserva" sólo por la muerte.

El riesgo de la vida, el sacrificio de la existencia temporal, concebido de un modo tan general, tiene en verdad siempre el pathos que existe en todos los límites, pero que es equívoco. Puede ser el riesgo afectivamente condicionado, accidental e inconsciente y puede ser también el riesgo consciente que se origina a partir del todo de una personalidad; puede ser impulsado a medias, imitador, incluso obligado y puede acontecer partiendo del impulso más primitivo, del querer libre en las consecuencias más claras. Es natural que el hecho de que alguien ha arriesgado su vida, nada prueba objetivamente para el valor de su empresa (este valor no se puede demostrar en absoluto); sólo es posible una prueba: que para el individuo había algo absolutamente esencial, que para él existía aquí un sentido eterno como fuerza vivida (no necesariamente como fórmula; en las fórmulas, tal vez, se engaña sobre sí mismo). Pero incluso este hecho subjetivo de un absoluto vivido no está todavía demostrado por el riesgo en cuanto tal. Pues la amplitud y luminosidad de la conciencia, los motivos fácticos ofrecen tantas posibilidades, que el mero riesgo de la vida hasta puede ser accidental e inesencial para el "sí mismo", de modo que actúa como desfigurada caricatura. Así, es, tal vez, algo común, pero también de principio diferente si alguien arriesga su vida en la guerra, en duelo, en el deporte, en el experimento científico.

El pathos del riesgo de la vida conduce fácilmente a rodear la vida con un velo: el hombre que arriesgó la vida, llega a ser,

---

120 "Punto de vista" en la gradación de la *Phänomenologie des Geistes.*

121 *W. W.* VII, II, 276.

122 *Phänomenologie,* pág. 126.

para el contemplador mismo, absoluto, intocable; el hombre, que arriesgó la vida, tal vez reivindica para sí mismo ser ahora en todas partes de un modo tan absoluto, tan falto de egoísmo; estar orientado a lo eterno y común. Esto en la mayoría de los casos no es así naturalmente. El mismo hombre que, bajo un respecto, está dispuesto seriamente al sacrificio supremo, al riesgo de la existencia, bajo otro respecto está interesado de un modo completamente personal, necesitado de poder, es incapaz de renuncia. El que sacrifica su vida por el estado tal vez no sacrifica el dinero, trabaja solamente en interés de una clase, de un grupo, de su existencia empírica que está dispuesto a sacrificar totalmente, pero en particular no quiere dejarse cercenar, sino extender su poder personal. Hegel habla de que en un punto de vista "los actos de honor siguen siendo lo ambiguo... que posee todavía aquel plan, ya licenciado, de la intención especial y de la voluntad propia" [123]. "El sacrificio de la existencia, que tiene lugar al servicio (del estado), es, en verdad, completo cuando ha llegado hasta la muerte; pero el peligro existente de la muerte misma, que sobrevendrá, deja como resto una existencia determinada y con ella, un "para sí" especial, que hace equívoco y sospechoso el consejo para lo mejor universal y se reserva para sí de hecho, la opinión propia y la voluntad especial contra la autoridad del estado" [124]. Esto sería solamente una posibilidad entre muchas que muestran cómo el riesgo de la vida, por mucho que sea un acto del devenir del "sí mismo", sin embargo, puede seguir siendo fácilmente algo aislado. Otros ejemplos serían el tipo del revolucionario que se sacrifica de hecho por abstracciones, por la razón, por las ideas fijas de principio, pero en la vida concreta es un vividor y charlatán licencioso e indisciplinado; o el que está atento en todo tiempo a su honor por el duelo, y en la vida no es capaz de negarse lo más insignificante.

El *riesgo* de la vida no desea la muerte, sino la vida. Su sentido se cumple también y precisamente cuando se arrastra el riesgo. Es un acto en el proceso del devenir del sí mismo, según el cual si-

---

[123] *Phänom. d. Geistes*, pág. 330.

[124] *Loco citato*, pág. 329.

gue adelante este proceso. La muerte aparece de un modo totalmente distinto, cuando es elegida como *ultimum refugium*, cuando en ella, el "sí mismo" que de lo contrario estaría en peligro, se pone a salvo no como en su riesgo, sino como en algo deseado. El suicidio tiene un pathos, como el riesgo de la vida, pero el "sí mismo", que debe conservarse en ella, no es en absoluto un proceso del devenir del "sí mismo", sino algo determinado, algo firme, por ejemplo, dignidad, existencia, en gozo estético. Existen intuiciones ortodoxamente acabadas que, a pesar de todas las dificultades concretas de sus imágenes del mundo, irreales valoraciones y metas encuentran en la idea del suicidio no solamente consuelo, sino también pathos. Cuando la vida en el placer disciplinado no puede lograrse ya, elige el suicidio, dice el epicúreo. Cuando la vida te arrebata la dignidad, trastorna tu meta de la auto-disciplina, elige la muerte, dice el estoico. Y así dicen muchos que no existen ya en el proceso del devenir del "sí mismo", sino en la envoltura acabada (aunque den la apariencia de devenir) que no tiene nada que ver con la realidad. La mayoría de los antiguos filósofos posteriores a Platón tenía esta concepción: La vida es una preparación para la muerte. El Dios prohibe, en verdad, sin que su mandato rompa la cárcel del cuerpo. Pero cuando existe motivo, cuando el destino llama a los hombres, en cierto modo, como una autoridad, entonces el sabio se alegra de que le esté permitido morir. Así, según esta concepción filosófica, Catón se desprendió con gusto de la vida después de la victoria de César, porque con la ruina de la república perdía su dignidad, y tenía motivos suficientes para dejar la vida con la conciencia orgullosa de que el vencedor ha sido cosa de los dioses, pero el vencido ha sido cosa de él. La muerte voluntaria es para esta filosofía siempre el último consuelo desde los dolores corporales hasta la indignidad sublime que trae el destino. Cicerón resume[125]: "Es posible que todo caiga sobre uno, que uno se vea impedido del uso expedito de la vista y del oído, puede que también esté afectado de los mayores dolores corporales... pero sí se demoran y, no obstante, atormentan más

---

125 *Tusculan.* V, 40.

fuertemente que la razón que debiera existir para sometemos a ellos, ¿qué hay entonces, finalmente, ¡oh, dioses piadosos!, para sometemos a ellos?, ¿qué hay entonces, finalmente, por lo que debamos atormentarnos? Ahí tenemos ya el puerto a la vista, porque ahí precisamente está entonces la muerte, el refugio eterno para no sentir nada... Paulus decía a Perseus que podía que no se le llevase en triunfo: eso es cosa tuya" A mí me parece que en la vida hay que atenerse a aquella ley que se cumplía rigurosamente en los banquetes de los griegos. Dice así: "O se bebe o se marcha uno". Y con razón... Así podemos alejar los golpes del destino que no podemos soportar, en tanto que nos evadimos de él.

Al sacrificarse en el riesgo de la vida y en la muerte se contrapone el *sacrificarse en existencia vital mantenida*; en la forma más abstracta como "vida a cualquier precio": Uno se somete, se entrega, a lo que se le exige; se hace dependiente y se humilla, guardando así solamente su "vida". El instinto de la propia conservación vence a otros instintos; esta forma corresponde a la descripción platónica de cómo los deseos son domados por los deseos y se origina una disciplina —aquí por la voluntad de vivir a cualquier precio— sin que sea una idea la fuerza que impulsa. Esta vida no conoce nada absoluto que tenga sentido y significación más allá de la vida, de ahí que pueda hacer y experimentar todo, cuando permanece en la vida solamente para eso.

Para esta existencia lo más difícil es arriesgar la vida, prefiere soportar cualquier carga, tomar sobre sí cualquier trabajo. Frente a esto estaba la forma abstracta del arriesgar: que el hombre no quiere renunciar a nada, ni sufrir nada, ni soportar nada, ni producir nada real; para él lo más fácil relativamente es arriesgar la vida. El riesgo de la vida es fácil, mientras pueda ser un acto agudo, una embriaguez patética y llena de afecto; difícil, en la medida en que es el cesar de la existencia en conciencia plena. El sacrificar, renunciar, perder, esforzarse, soportar, etc., es difícil mientras es una disciplina continuada, algo que penetra día tras día y hora tras hora; fácil, mientras se pueda mantener la existencia. En ambos casos puede ocurrir que todavía no se hable de un devenir estricto del sí mismo. Nadie que no ha arriesgado su vida y

está dispuesto a arriesgarla, se sentirá auténtica y confiadamente como un "sí mismo" espiritual, pero eso no quiere decir que se sienta quien la ha arriesgado. Para esto es preciso que el riesgo de la existencia sea la cumbre de un poder sacrificarse en el individuo, lo último de una serie en la que el hombre renuncia, sacrificándose, a muchas formas del "sí mismo", para llegar a ser "sí mismo". Solamente en la medida en que un arriesgarse y un sacrificarse penetra toda la existencia, deviene un "sí mismo" espiritual.

Podemos también decir: Cada forma del "sí mismo" natural se anula en potencia, para que el sí mismo del Espíritu devenga (es decir se realice como algo universal): poder económico, goce y placer, condición natural e inclinaciones, instintos y necesidades, los tipos de la dignidad. Este movimiento es lo opuesto al movimiento que, según la potencia, acaba en el suicidio. La concepción básica de este devenir del "sí mismo" es que el bien no se produce por su sola ruina, que lo que importa es vivir concretamente y en lo concreto llegar a ser real en el devenir del "sí mismo". La existencia finita exige un arriesgar la vida, pero esta concepción desea un final favorable del riesgo, no para ahora dormirse sobre los laureles, sino para experimentar en todas sus formas el devenir del "sí mismo" en el proceso que pone en cuestión continuamente las formas del "sí mismo" finito.

Mas aquí no hay ahora objetivamente una serie en cuya punta estuviese un "sí mismo" absoluto, por ejemplo, quizá lo religioso, lo político o lo humano, sino todos estos encuentran una vez, en cualquier momento o en cualquier lugar su anulación en la variedad de las formas en las que el hombre experimenta su devenir del "sí mismo". Al seguir de un modo históricamente casuístico las formas podrían resultar muchas series, cuya meta se pierde, por último, siempre en la oscuridad metafísica.

2. *Los grados de la conciencia*

El hombre puede sin saberlo ser un individuo específico, existir en las diferencias de un ser frente a las propiedades de la masa,

en la fuerza de la arbitrariedad frente a lo universalmente válido. Puede expresar su individualidad, mostrar a través de su obrar lo peculiar, lo irracional, lo casual, pudiendo estar ingenuamente inconsciente de ello; es más, la completa inconsciencia deja crecer fácilmente la arbitrariedad y la irracionalidad. De ahí que pueda hablarse con respecto a épocas comprometidas de un individualismo que, sin embargo, es esencialmente diferente del individualismo consciente. En el individualismo consciente el hombre sabe de su individualidad, la hace objeto auto-conociéndose, auto-conformándose, la afirma o la niega. Y, finalmente, de esta conciencia de singulares se origina una doctrina objetiva que pone como meta el individualismo en sus múltiples formas, que lo exige de la vida. *La existencia fáctica individual, la existencia singular individualista consciente, la doctrina individualista* pueden concebirse como grados de conciencia (en correspondencia a los opuestos: existencia de masas fáctica, humanidad universal consciente, doctrina universalista), que dan siempre una forma nueva al individualismo; y es cierto que en el individualismo ingenuo, inmediato se da la *tendencia* a lo casual, a lo caótico; en la vida conforme a la doctrina individualista la tendencia a formas de existencia inauténticas que son ricas, pero meramente imitadas; aceptadas, no penetrantes; externas, no a partir del ser. En la inmediatez ingenua de lo individual el hombre es consciente de sí mismo, de un modo aproblemático, sólo como de lo universal, de lo humano, de las costumbres, de lo objetivo en general. En la reflexión de la auto-conciencia individualista se da la tendencia a un proceso de disolución nihilista de todo lo objetivo, universal y, finalmente, del "sí mismo". En la doctrina se busca armónicamente la unidad y se determina como "personalidad", "Espíritu", unidad de sujeto y objeto. Sin embargo, esto no puede ser creado por la doctrina, si no puede ser contemplado psicológicamente sólo a modo de perífrasis.

La evidencia racional completa del individualismo o del universalismo, que se ha convertido en doctrina, parece el grado supremo de la conciencia, sin embargo, como toda fijación racional de aquello que, por su esencia, es viviente, antinómico, también la doctrina es un callejón sin salida al que viene a parar la conciencia

racional siempre que se constituye en lo último. El devenir consciente, el devenir evidente, el manifestarse del "sí mismo" es más bien, precisamente un proceso infinito. No se puede designar en absoluto un grado supremo de la conciencia, sino solamente circunscribir este devenir viviente del "sí mismo" en el hacerse manifiesto, tal como se deja ver, transcendiendo todas las consecuencias racionales en el experimentar y reaccionar y actuar frente a sí mismos totalmente concretos.

3. *El "Manifestarse"*

Sobre éste ha conseguido Kierkegaard las contemplaciones más profundas. A continuación vamos a hacer una referencia de éste. Intentamos con ello reunir sus frases tomándolas de las diferentes obras, construir, completar y, sobre todo, dejar a un lado lo que nos pareció irrelevante para el fin presente (por ejemplo todo "lo cristiano"). Sin embargo, la mayoría de las frases son literalmente suyas. Quien quiera conocer a Kierkegaard, hará bien en leerlo a él mismo, pues aquí no está referido en razón de sí mismo, sino del problema, por lo que "tal vez" le hayamos hecho alguna violencia.

¿Qué es el sí mismo? "Sí mismo significa precisamente la contradicción, que lo universal está puesto como lo singular" [126]. El hombre no existe, si no existe como "individuo". No puede disolverse en algo de tipo universal, sin perder la existencia; pero en la medida en que es meramente singular, no es "sí mismo". Devenir del sí mismo significa que lo universal deviene en lo singular y ninguno de los dos es dejado a un lado.

Pero el "sí mismo" como devenir no es un proceso que discurre sin más, tal vez, como la sucesión de las edades de la vida. Sino que lo central del "sí mismo" es que aquí algo *se comporta para consigo mismo*; en este comportarme conmigo mismo radica el proceso del devenir: "El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en una palabra una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos. Así con-

[126] V, 74. Cito por el número de tomos y páginas de la edición de las obras publicadas por Diederich.

siderado, el hombre no es todavía un "sí mismo" [127]. Para que sea un "sí mismo", tiene que serle consciente la esencia de esta síntesis. La relación, como dice Kierkegaard, tiene que comportarse consigo misma; entonces es el "sí mismo". Dado que el hombre es una síntesis, cesa su existencia, su "sí mismo", cuando pierde una parte de la síntesis. El hombre real es esta síntesis cuya penetración constituye el proceso del devenir del "sí mismo". De ahí que "devenir del sí mismo significa devenir concretamente. Pero devenir concretamente no significa ni devenir finitamente ni infinitamente, pues lo que debe devenir concretamente, es una síntesis... Sin embargo es un "sí mismo" en devenir en cada momento de su existencia, pues el "sí mismo" κατὰ δύναμιν no existe realmente, sino meramente algo que debe originarse" [128].

La auto-conciencia es, como dice la palabra, *conciencia*. Deviene en la *reflexión*. "Cuanta más conciencia, tanto más "sí mismo" [129]. Deviene en la experiencia de la *voluntad* propia que depende del medium de la reflexión. "Cuanta más voluntad, tanto más "sí mismo". Un hombre, que no tiene voluntad, no es "sí mismo"; pero cuanta más voluntad tiene, tanta más autoconciencia tiene también" [130]. La auto-conciencia no es contemplación, sino acción, el proceso que Kierkegaard llama interioridad [131]. "Empieza por la reflexión con el "acto" de la separación, en la que el "sí mismo" fija su atención en sí mismo como esencialmente diferente del ambiente, del mundo exterior y de su influjo" [132]. En la auto-reflexión obtiene la "conciencia" de un "sí mismo" por la que la abstracción infinita de todo lo externo y de este "sí mismo" es lo que impulsa hacia adelante en todo el proceso, por la que un "sí mismo" acepta infinitamente su "sí mismo real con sus dificultades y ventajas" [133].

El "sí mismo" tiene siempre algo *frente a lo que es un "sí mismo"*. Con el devenir del "sí mismo" va unida siempre una *auto-conciencia* concreta, pero esta deviene y no queda rígida, mientras el "sí mismo" vive en sentido propio. "El niño, que hasta ahora sólo tenía a los padres como norma, llega a ser un "sí mismo", en tanto que como hombre recibe al estado como norma; pero ¡qué acento infinito cae sobre el "sí mismo", cuando recibe

[127] VIII, 10.
[128] VIII, 26 ss.
[129] VIII, 26.
[130] VIII, 26.
[131] V, 142.
[132] VIII, 52.
[133] VIII, 53.

como norma a Dios! La norma para el "sí mismo" la constituye siempre lo que es esto frente a lo cual es un "sí mismo" Cuanta más imagen de Dios, tanto más "sí mismo"; cuanto más "sí mismo, tanta más imagen de Dios" [134].

El proceso del devenir del "sí mismo" se aferra siempre a la autoconciencia viviente, "que es tan concreta que ningún escritor, ni siquiera el de vocabulario más rico ni el de mayor poder de exposición, ha podido jamás describir una sola auto-conciencia de este tipo, mientras que cada hombre singular la tiene" [135]. Aquí el hombre no es contemplativo, sino que aquí echa mano de su obrar. Aquí es el hombre el único espía por nadie controlable sino es él mismo, cuyo espiar es un hacer; lo que observa, determina su obrar hacia dentro y hacia fuera. Aquí se muestra la oposición más profunda de las fuerzas del devenir del "sí mismo": El hombre puede o querer "*manifestarse*", querer ser evidente, claro; o puede oponerse a manifestarse, *pasarlo por alto, ocultarlo, olvidarlo*. Ambas fuerzas, existentes en todo hombre, están entre sí en lucha. El manifestarse nunca es completo; mientaras el hombre existe, vive en el proceso o se encierra en una opacidad definitiva.

El manifestarse es un proceso en singular y, al mismo tiempo, en comunicación. Abrirse, ponerse en cuestión, darse por completo, como uno es y deviene, esto es posible al hombre sólo ante sí mismo y en el amor también comunicando." Sinceridad, lealtad, veracidad absoluta en todo y en cada cosa; éste es el principio de vida del amor... La sinceridad naturalmente, tiene sentido solamente allí donde se pretende callar algo. Se necesita ánimo, para darse por completo, tal como uno es; se precisa ánimo para no redimirse de una pequeña humillación, para no darse relieve, cuando uno podría hacerlo muy bien callándose" [136]. Esta sinceridad hacia fuera solamente en el amor es de tal eficacia y efecto retroactivo, estimuladora del proceso del devenir del "sí mismo". La sinceridad sin trabas, el decirlo todo es una conducta puramente externa sin el proceso de la interioridad, al que aquella más bien estorba, porque, en su lugar, pone en el otro un puro remedio. Una "confesión evidentemente manifiesta" es una confesión puramente externa que, en cuanto tal, nada aprovecha [137]. De ahí que el proceso del manifestarse no está *caracterizado* por la sinceridad arbitraria en todas partes y ante cualquiera, sino precisamente por una *reserva hacia*

---

[134] VIII, 76 ss.
[135] V, 142.
[136] II, 88-89.
[137] V, 126.

fuera: "*Cuando más precisamente* está desarrollada la *conciencia moral* en un hombre, tanto más ensanchada se encuentra cuando, en lo demás se aparta de todo el mundo" [138]. La ironía de Sócrates era "precisamente la reserva que, así, empezó a apartarse de los hombres, a encerrarse en sí mismo, para dilatarse en lo divino" [139]. Nunca se encuentra una individualidad ensanchada en el sentido más bello y noble que cuando *está encerrada en el regazo materno de una gran idea*" [140].

La *reserva,* no solamente aquella relativa que está orientada hacia fuera, sino también la que está orientada absolutamente hacia dentro, la que se oculta, se oscurece y se desplaza ante sí misma, es la contra-fuerza al proceso del manifestarse. Kierkegaard llama al manifestarse libertad, a este encerrarse en sí mismo esclavitud. Esta reserva absoluta no se encierra con algo (como el que vive en el regazo materno de la idea), sino que, en ella, el hombre se encierra a sí mismo; "y en esto radica lo profundo en la existencia, en que la esclavitud se hace, precisamente, prisionera de sí misma. La libertad es siempre comunicativa; la esclavitud se cierra cada vez más y no desea la comunicación" [141].

Los *dos tipos de reserva,* llamados con el mismo nombre, son esencialmente diversos, pues tienen, siempre, significación contrapuesta. Comfundirlos significa no tener claridad sobre las fuerzas centrales del Espíritu. La evolución más intensa de estas fuerzas contrapuestas empieza ya en el niño. Kierkegaard hace aquí una observación pedagógica: "Es de importancia infinita que el niño sea elevado por la imagen de la *reserva noble* y permanezca preservado de la *equivocada.* En relaciones sencillas es fácil de enjuiciar, cuando nos está permitido dejar a un niño caminar solo, y no en una relación excesiva con lo espiritual... El arte está aquí, en ser siempre actual y, sin embargo, no serlo, para que el niño pueda desarrollarse realmente a sí mismo, teniendo siempre una perspectiva clara de su evolución. El arte está, en segundo grado, en dejar al niño en sus propias manos conforme a la norma más enérgica posible y organizar este aparente dejarlo hacer de modo que, al mismo tiempo, tengamos noticia de todo inadvertidamente... Y el padre o el educador, que hace todo por el niño que le está confiado, pero no impidió que fuese reservado, ha contraído a pesar de ello la mayor responsabilidad" [142].

---

138 V, 133.
139 V, 133 ss.
140 V, 123.
141 V, 123.
142 V, 125 ss.

El proceso del manifestarse es idéntico al devenir del "sí mismo", es decir al devenir paradójico en el que el individuo deviene, a la vez, de un modo absolutamente singular y universal. La idea de la evidencia y ostensibilidad completas —en lo finito solamente la idea— habría realizado el proceso del devenir del "sí mismo" redimido del devenir. Pero en lo finito se da continuamente la lucha entre el manifestarse y cerrarse. En esta lucha el manifestarse avanza o es el cerrarse el que aparentemente llega a ser algo definitivo. Las formas que están en el camino del proceso, no son ni absolutamente abiertas ni absolutamente cerradas, sino que se encuentran entre estos conceptos límite. Seguimos los tipos, tal como los ha construido Kierkegaard:

Ante la lucha visible está lo que Kierkegaard llama la *inmediatez*: "Llega un momento en la vida del hombre, en que la inmediatez ha madurado, por decirlo así, y el Espíritu exige una forma superior en la que él mismo sea aprehendido como Espíritu. En cuanto Espíritu inmediato, el hombre *está cautivo en toda la vida terrena,* ahora el Espíritu quiere *reunirse,* por decirlo así, a partir de esta dispersión; la personalidad quiere llegar a ser *evidente para sí misma,* llegar a ser consciente de su eterno derecho. Si esto no acontece, si el movimiento es obstaculizado e impulsado hacia atrás, entonces aparece la *melancolía.* Se puede hacer mucho para que no llegue a la conciencia está detención en la vida del espíritu; se puede trabajar y emplear otros medios..., pero no hemos anulado la melancolía. Hay en la melancolía algo inexplicable... Si se pregunta al melancólico qué es lo que le hace ser tan melancólico... responderá: No lo sé... Su respuesta es, por lo demás, correcta; pues *tan pronto como se comprende en su melancolía, desaparece ésta,* mientras que la preocupación no cesa con el movimiento de su causa...La melancolía es el pecado de no querer profunda e interiormente... La melancolía... se aposenta, generalmente, en las naturalezas mejor dotadas... El hombre... retendrá siempre alguna melancolía; esto tiene una causa muy profunda... que hace imposible al hombre llegar a ser totalmente evidente para sí mismo. Si el alma no conoce *en absoluto la melancolía,* es porque no vislumbra ya *ninguna metamorfosis*" [143].

En este pasaje está indicado todo lo esencial del proceso en lo fenoménico infinitamente diverso: Hay dos fuerzas: querer llegar a ser evidente y no querer llegar a ser consciente; tiene lugar la transformación de la fuerza inhibida de querer manifestarse en melancolía [144]; esta melancolía es la

---

[143] II, 159-160.

[144] Kierkegaard llama, por eso, a esta melancolía "histeria del espíritu". El que desea encontrar afinidad con el amigo tenga presente que, pese a toda

esclavitud, lo inexplicable, lo aparentemente dado; pero ésta es anulada, cuando el hombre se comprende a sí mismo en la melancolía, es decir, cuando penetra el proceso del manifestarse; pero como el hombre, a fin de cuentas, sigue siendo siempre, de un modo u otro, impenetrable, siempre queda también la melancolía. Si desaparece totalmente, esto es un signo de que ha cesado la vida del Espíritu.

La diversidad de las formas en las que el proceso de la lucha toma, por decirlo así, formas relativamente duraderas, es infinito; "pues la fuerza de producción de la vida espiritual queda a la zaga de la de lo natural, los estados espirituales son, en su diversidad, más numerosos que las flores" [145]. Numerosos son los *caminos del desvío y del oscurecimiento*: "Comodidad que quiere pensar otra vez"; la "curiosidad que no llega a ser otra cosa que curiosidad"; el "auto-engaño infinito"; la "debilidad de mujer que se consuela, equivocadamente, con otro"; el "piadoso ignorar"; la "actividad alocada" [146]. "O pretende, tal vez, con esparcimientos o de otro modo, por ejemplo, mediante el trabajo y los negocios como medios de distracción, conservar para sí mismo una oscuridad sobre su estado, pero otra vez de modo que no llega a serle totalmente claro que hace esto, porque, lo que hace, lo hace solamente para crear oscuridad" [147].

El camino del manifestarse es la interioridad; ésta, para Kierkegaard, es un comprender la eternidad. La negación de la eternidad puede manifestarse de diferentes modos: como burla, como embriagamiento prosaico en la comprensibilidad; como actividad, como entusiasmo por la temporalidad, etc." [148].

Diversas son también las *esferas de la transformación*. Desde los fenómenos corporales, que usualmente caen bajo puntos de vista médicos, hasta las formas de la auto-conciencia, hay aquí una serie de "esclavitudes" en las que el alma puede precipitarse. Así como en la melancolía, que está ahí inexplicable, se manifiesta externamente en un mero estado, en una situación que el proceso del manifestarse experimenta inhibiciones, así también se manifiesta en la "sensibilidad exagerada, irritabilidad, neurastenia, histeria, hipocondría, etc." [149], así también en la ortodoxia establecida, en la

---

analogía, en el concepto de la transformación, en Freud las fuerzas reprimidas son, en cierto modo, las más bajas (sexuales); en Kierkegaard las más altas (el querer llegar a hacerse transparente de la personalidad).

[145] V, 126 ss.

[146] V, 137.

[147] VIII, 46.

[148] V, 151.

[149] V, 136.

doma de la piedad, en el apego a la verdad "objetiva". El hombre siente angustia siempre que estas estabilidades deben ser penetradas, manifestadas, comprendidas; se resiste a la aclaración, porque se ha asentado firmemente en un "sí mismo" limitado, que él toma como el "sí mismo" esencial en lugar del devenir del sí mismo. Estos fenómenos podrían originarse solamente en la transformación como formaciones obligatorias para él, pero no penetrables por él (es decir, tomadas como "enfermedades" o como "verdades"), cuando él se desvió del proceso del manifestarse, que pone en cuestión incesante, por ejemplo:

"Qué esfuerzos no se realizan en nuestro tiempo para aportar nuevas pruebas de la inmortalidad del alma; y es bastante notable que, mientras esto acontece, disminuye la certeza. El pensamiento de la inmortalidad lleva en sí tal poder, sus consecuencias tienen tal fuerza, su hipótesis lleva consigo tal responsabilidad que, quizá, toda la vida se transformaría de un modo que nos aterra. Con esto se ayuda uno y tranquiliza su alma, mientras se esfuerza con su pensamiento en aportar una nueva prueba... Toda individualidad de este tipo que sabe aportar pruebas para la inmortalidad del alma, sin ser remitida a sí misma, se sentirá siempre angustiada ante cualquier fenómeno que la toca de tal modo que la impulsa a la comprensión progresiva de aquello que quiere decirse con la frase: El hombre es inmortal. Se la estorbará, se le hará un desagrado, si un hombre del todo simple habla de la inmortalidad de un modo simple" [150].

"Un partidario de la más fuerte ortodoxia... sabe todo lo que hay que saber; se inclina ante el santo; la verdad es para él un conjunto de ceremonias... todo esto lo sabe como aquel que puede demostrar una proposición matemática, cuando utilizamos las letras A. B. C., pero no cuando ponemos D. E. F. Por esto se angustiará tan pronto como oiga lo que literalmente no es igual" [151].

"Así el hombre piadoso sabe que lo religioso es absolutamente conmensurable, que no es algo que sea propio de ciertas ocasiones y momentos, que, más bien, puede encerrar en sí cualquier momento. Pero en la medida en que ahora debe hacerlo conmensurable, no es libre; vemos cómo él cuenta muy despacio delante de sí mismo; vemos cómo, a pesar de esto, actúa equivocadamente y con sus miradas celestiales, con manos juntas llega a destiempo. De ahí que una individualidad de este tipo se angustie ante aquel que no tiene esta ejercitación, y así tiene que echar mano, para

[150] V, 138 ss.
[151] V, 139.

su fortalecimiento, de contemplaciones tan grandiosas como aquél, pues el mundo odia a los piadosos" [152].

Kierkegaard desarrolla un esquema para la "carencia de interioridad" (que para él es idéntica al devenir del sí mismo, al manifestarse). No falta mecánicamente, sino por el obrar, o bien por el dejar hacer del individuo; en ello hay, siempre como dice Kierkegaard, actividad y pasividad, y según la primacía que se da a la una o a la otra, se produce en cada caso una pareja de fenómenos en los que ante la falta de interioridad, se precipita el individuo. Así *incredulidad* y *superstición* se corresponden entre sí, ambas carecen de interioridad... El supersticioso es incrédulo frente a sí mismo, el incrédulo supersticioso frente a sí mismo... La comodidad, la cobardía, la pusilanimidad de la superstición encuentra mejor permanecer en ella que abandonarla; la obstinación, el orgullo, la sabiduría de la incredulidad encuentran más atrevido permanecer en ella, que dejarla. La forma más refinada de esta auto-reflexión es siempre que uno llega a ser interesante para sí mismo, en la medida en que se desea salir de este estado y, sin embargo, se permanece en él en placidez que agrada a uno mismo" [153]. U otra pareja: *Orgullo* y *cobardía* son idénticos. "El orgullo es una cobardía profunda; pues es suficientemente cobarde para no querer comprender lo que en verdad es el orgullo... En la vida se ha dado ya el caso de que una individualidad muy orgullosa fue lo bastante cobarde como para no arriesgar nunca nada, como para querer ser muy poco para que, así, no fuese ofendido su orgullo" [154]. En otro lugar habla Kierkegaard de la "bebida adormecedora a que da lugar la mezcla de obstinación, desaliento, cobardía y orgullo". [155].

Todas las formas en las que el devenir del sí mismo y el manifestarse están impedidos las llama Kierkegaard "desesperación". Bajo un punto de vista diferente, en el aumento de la conciencia o de la evidencia, describe tipos en cada caso específicos; como el "sí mismo" se aparta de lo universal y se vuelve a algo finito. Pudiendo el hombre, desesperadamente, no querer ser sí mismo, o desesperado, querer ser, obstinadamente sí mismo; como él es, no como el deviene. Estas formas las describe Kierkegaard poco más o menos, así... [156].

α. Desesperadamente no querer ser uno sí mismo.

[152] V, 140.
[153] V, 143 ss.
[154] V, 144 ss.
[155] II, 105.
[156] VIII, 47-72.

1. Desesperación de lo terreno o de algo terreno

Aquí no existe conciencia infinita del "sí mismo"... La desesperación es un puro sufrir, un estar bajo la presión del exterior, no acontece en modo alguno como acción del interior... Aquello en lo que el hombre inmediato tiene su vida le es arrebatado por un "golpe del destino". Se llama desesperado, pero se contempla como muerto, como una sombra de sí mismo. Si todo cambiase respectivamente, todo lo externo, y se cumpliese el deseo, vendría la vida a él nuevamente... Pero este es el único modo como sabe combatir la inmediatez, lo único que ella sabe: desesperar y llegar a ser importante. Está... completamente callada, como si estuviese muerta, una muestra de habilidad, "permanecer como muerta"... Si viene ayuda del exterior, comienza otra vez nueva vida... Si no recibe ayuda exterior también viene nueva vida a la persona, pero: "él mismo nunca llega a ser de nuevo", dice él... En el instante de la desesperación no se le ocurre otro deseo que el de haber llegado a ser otro o el llegar a ser otro... Pues, el hombre inmediato no se conoce a sí mismo, se conoce a sí mismo, literalmente, sólo por la chaqueta; nota en lo externo que tiene un "sí mismo".

En la *inmediatez* está contenida alguna reflexión, así el hombre no quiere, en verdad, llegar a ser ya otro, pero hace como el hombre que abandona su casa para contemplarla desde fuera y esperar a que pasen las dificultades. Mientras éstas duran no le está permitido, como lo afirma con una intensidad especial, volver a sí mismo; pero en cuanto pasa, quizá en cuanto se transforma, queda olvidada la sombría posibilidad. De ahí que mientras ocurre esto, él no hace otra cosa, por así decirlo, que venir a visitarse de vez en cuando para ver si ha tenido lugar la transformación. Y tan pronto como se ha realizado, vuelve otra vez a casa, "es de nuevo sí mismo" como él dice; pero esto hace solamente que empiece otra vez en el mismo punto en que cesó".

Aquí, el hombre, en cierto modo agazapándose, se ha eludido el proceso de la interioridad. Mas si no tiene lugar una transformación de las dificultades, entonces la cosa no va. Se ayuda de otro modo. Desvía por completo la dirección hacia dentro... para llegar a ser un "sí mismo" en verdad. Todo el problema acerca del "sí mismo" en sentido más profundo se convierte en un tipo de puerta simulada en el transfondo de su alma, una puerta tras de la cual no hay nada. Acepta lo que él en su lenguaje llama su "sí mismo", lo que se le ha podido dar de dones naturales, de talentos, etc., pero con la dirección hacia fuera, como él dice, hacia la vida real, activa.

Con el trocito de reflexión, que tiene en sí, procede con mucho cuidado... Así logra olvidarlo más y más; en el curso de los años llega hasta encontrarlo ridículo. Ahora vive un matrimonio feliz, es un hombre activo y emprendedor, padre y ciudadano. En casa los servidores le llaman "El mismo". Ha llegado a ser un entendedor de la vida, se ha compenetrado con su época y con su destino.

En la vida de estos hombres hay un momento en el que, sin embargo, cambian la dirección hacia dentro. Llegan aproximadamente hasta las primeras dificultades, y dan la vuelta. Entonces olvidan aquellos sus mejores tiempos como si se tratara de una cosa de niños. Esta desesperación es la más usual. De ahí que sea la opinión general que la desesperación es algo que es propio de la juventud, pero no del hombre hecho. Pero es un desconocimiento de que el hombre es espíritu y no solamente una especie de animal, cuando se cree que con fe y sabiduría van las cosas tan bien que éstas vendrán sin más, de hecho, con los años. Las cosas acontecen más bien de modo que el hombre, en lo espiritual, no llega a algo así sin más; con los años se pierde tal vez, el poquito de pasión, sentimiento y fantasía, el poquito de interioridad que se tenía y llegamos sin más a la trivialidad de entender la vida. Si un hombre se desarrolla realmente con los años, si llega a ser maduro en conciencia esencial de su "sí mismo", en tal caso, tal vez desespera de una forma aún mayor.

2. Desesperación en lo eterno o de sí mismo

Si la anterior era una desesperación de la debilidad, ésta es una desesperación de la propia debilidad. El que desespera ve por sí mismo que es debilidad tomarse lo terreno tan a pecho. Pero, ahora en lugar de apartarse de la desesperación en dirección a la fe y humillarse ante Dios en su debilidad, se hunde en la desesperación y desespera de su debilidad. También esta desesperación hay que catalogarla bajo la forma de que uno, desesperado, no quiere ser sí mismo. El "sí mismo" no quiere reconocerse a sí mismo. Puede, desesperado, no olvidar esta debilidad; se odia, en cierta medida, a sí mismo, no quiere humillarse, creyente, bajo su debilidad, para así, ganarse otra vez a sí mismo, no, por decirlo así, no quiere oir nada de sí mismo, ni saber nada de sí mismo. Aquella puerta simulada, de la que hablamos antes, detrás de la que no había nada, es aquí una puerta real, pero como es natural cuidadosamente cerrada, y detrás de ella se asienta, por decirlo así, el "sí mismo" y presta atención a sí mismo, en tanto que emplea el tiempo para que él no quiera ser sí mismo y, en tanto

que, sin embargo, es bastante "sí mismo" para amarse a sí mismo. Esto se llama reserva. Es un señor letrado, es hombre, padre, empleado activo, muy amable para su mujer, muy cuidadoso con sus hijos. Pero ¿es un cristiano? ¡ah! de esto prefiere no hablar. Raras veces va a la iglesia, porque le da la impresión de que la mayoría de los sacerdotes no saben propiamente de lo que hablan. Hace una excepción con un solo sacerdote, pero a éste no puede oírle porque siente el temor de que esto podría llevarle demasiado lejos. Por el contrario, siente no raras veces una tendencia hacia la soledad, ésta es para él necesidad vital. El desesperado reservado vive ahora en horas que, aunque no vividas para la eternidad, sin embargo, sí tienen algo que ver con lo eterno; está ocupado con la relación de un "sí mismo" para consigo mismo; pero propiamente, no pasa de ahí. Cuando está satisfecha la necesidad de soledad, está en cierto modo como ausente, incluso cuando está en casa y conversa con su mujer y sus hijos. Lo que, en cuanto esposo, le hace tan amable y en cuanto padre tan cuidadoso es, además de su carácter bondadoso y de su sentimiento de felicidad, la confesión de su debilidad que se ha hecho a sí mismo en su interior reservado. Si fuera posible a alguien llegar a ser cosabedor de su reserva y pudiera decirse: "Esto es orgullo, tu estás, propiamente, orgulloso de tu "sí mismo", entonces esto apenas si lo confesaría a ningún otro. Cuando, luego, estuviese a solas consigo mismo, admitiría, en verdad, que algo debe haber en ello... Una desesperación tal es bastante rara en el mundo.

Un hombre reservado de este tipo no adelanta. Si se mantiene esta reserva, el suicidio será el peligro más próximo. Si, por el contrario, habla con alguien, si se abre a un solo hombre, en tal caso se distiende en tal medida con toda posibilidad que tiene lugar el suicidio a causa de la reserva. Pero puede ocurrir que, precisamente, en tanto que se ha abierto a otro, desespera al tener la impresión de que hubiera sido infinitamente mejor si se hubiera mantenido en silencio. Podríamos imaginar un tirano que siente el impulso de hablar con un hombre de su tormento y, así, agota sucesivamente un gran número de hombres; pues llegar a ser su confidente sería la muerte segura: Tan pronto como el tirano se hubiese pronunciado en contra de él, sería asesinado.

β. La desesperación, se desespera de querer ser uno mismo, obstinación

Primero vino la desesperación de lo terreno, después la desesperación del sí mismo en lo eterno. Luego viene la obstinación. En virtud de lo eterno el "sí mismo" tendría ánimo para perderse a sí mismo con la finalidad de ganarse a sí mismo. Aquí, al contrario, no quiere empezar con el fin de

entregarse, sino que quiere afirmarse a sí mismo. Aquí está consciente de la desesperación, de que ésta es un hecho, de que no viene de fuera como un sufrimiento bajo la presión del mundo exterior, sino que procede directamente del "sí mismo". Gracias a la conciencia de un "sí mismo" infinito, el "sí mismo" desesperado de sí mismo quiere mandar a capricho, o crearse a sí mismo; el hombre quiere hacer un "sí mismo" para el "sí mismo" que él desea ser. Su "sí mismo" concreto tiene necesidades y límites, es algo totalmente determinado, con estas fuerzas, disposición natural, etc., en esta concreción de circunstancias. Pero en virtud de la forma infinita aprende primeramente, la tarea de transformar este todo para, después, lograr sacar un sí mismo como él quiere. No quiere vestirse con su "sí mismo", no quiere ver su tarea en el "sí mismo" a él dado; quiere construirlo por sí mismo en virtud de la forma infinita que él es. Propiamente se comporta siempre para consigo mismo de un modo puramente experimental. No conoce ningún poder sobre sí mismo, de ahí que, en el fondo, le falte la seriedad y solamente puede dar una apariencia de seriedad, cuando presta a sus experimentos la máxima atención. De un modo completamente involuntario puede empezar de nuevo cada momento. El "sí mismo" fracasa tanto en su empeño en llegar a ser cada vez más sí mismo que solamente se muestra cada vez con mayor claridad como un "sí mismo" hipotético. Este dominador absoluto es un rey sin reino. El "sí mismo" desesperado edifica constantemente castillos en el aire y combate continuamente en el aire. Hechiza el momento; un autodominio tal, un estoicismo tal, una ataraxia de este tipo, etc., limita casi con lo fabuloso. El sí mismo quiere, desesperado, gozar toda la satisfacción del hacerse a sí mismo, de desarrollarse por sí mismo, de que él es por sí mismo; quiere tener el honor de esta condición poética y magistral, tal como se ha comprendido a sí mismo. Este "sí mismo" experimental tropieza, quizá, con esta o aquella dificultad, con algún daño fundamental. El "sí mismo" se siente, como Prometeo, forjado para esta servidumbre. Es, pues, aquí un "sí mismo" sufriente. Este desesperado que quiere desesperadamente ser por sí mismo, no quiere ahora que sea anulado este daño. Se ha convencido de que este aguijón en la carne corroe tan profundamente que no puede abstraerse de él; por esto quiere, en cierto modo, aceptarlo para siempre. De él toma pie para encolerizarse de toda existencia y quiere, pese a todo, ser por sí mismo; ser con él por sí mismo. Si debe ser así, quiere más ser por sí mismo con todos los tormentos del infierno que buscar ayuda. Un hombre que sufre tiene, ciertamente, afecto por uno o varios modos de cómo desea ayuda. Si se le ayuda así, en tal caso se deja ayudar con agrado... Pero si llega a tomar verdadera conciencia de que debe ser ayudado, especialmente por un superior o por el su-

premo, esta humillación de tener que llegar a ser como nada en la mano del auxiliador, al que todo es posible, entonces prefiere un padecer permanente y atormentador.

Lo demoníaco

El hombre que en plena conciencia quiere obstinadamente ser por sí mismo, llega a ser "demoníaco". Lo demoníaco consumado es evidente para sí mismo, en la medida en que es Espíritu; pero, en la evidencia, se aferra obstinadamente a su "sí mismo accidental". El demonio es solamente Espíritu y, hasta ahí, conciencia y evidencia absolutas; en él no hay obscuridad alguna..., de ahí que su desesperación sea la obstinación absoluta" [157]. En esta construcción límite muestra Kierkegaard la fuerza que, transcendiendo la oposición de manifestarse y cerrarse, es una voluntad de un "sí mismo" finito y accidental. Primeramente parecía que el manifestarse como tal era, al mismo tiempo, devenir del sí mismo y este devenir del sí mismo como tal devenir universal en la forma del absolutamente singular. Ahora Kierkegaard construye una forma que llega a ser completamente evidente y, sin embargo, mantiene obstinadamente un "sí mismo" no universal. Esta voluntad en la evidencia es para él lo demoníaco. Lo demoníaco no es, por lo tanto, ni la fuerza que impulsa a manifestarse, ni la que impulsa a cerrarse, como tal, sino que la voluntad demoníaca puede apoderarse de *ambas*.

Lo demoníaco, en Kierkegaard, no es totalmente unívoco. A veces tiene para él la misma significación que tenía en el capítulo anterior de esta exposición; la mayoría de las veces es esta voluntad a la que llama la voluntad del mal. Nosotros en la reproducción de las ideas de Kierkegaard partimos, en primer término, del concepto amplio de lo demoníaco para, después, volver al más estricto que es el que aquí nos importa.

Si queremos caracterizar con una observación especial a aquellos que actúan en sentido eminente (a los que solamente viven lo que está permitido vivir a todo hombre: que obren), entonces podemos muy bien utilizar lo demoníaco como concepto general... Demoníaca es toda individualidad que está en una relación con la idea solamente por sí misma sin determinación de los medios (de ahí la reserva frente a todos los demás). Si es la idea de Dios, entonces la individualidad es religiosa, si la idea es lo malo, entonces es demoníaca en sentido estricto" [158]. Lo demoníaco tiene la misma propiedad que lo divino, a saber, "que el individuo puede entrar en una relación

---

[157] VIII, 39.
[158] IV, 206 ss.

absoluta con él mismo"[159]. Según Kierkegaard, el hombre religioso y el demoníaco proceden de lo universal, pero el religioso, en cuanto individuo, entra en una relación absoluta con Dios; el demoníaco consigo mismo. Solamente puedo entender al hombre en la medida en que su obrar está plenamente en la esfera de lo manifiesto. Si voy más allá, tropiezo constantemente en lo paradójico, en lo divino y en lo demoníaco; pues ambos son silencio. Silencio es la perfidia del demonio, y es también silencio el testimonio de la divinidad en el individuo"[160]. El hombre demoníaco y el religioso están ambos fuera de la generalidad. El que por disposición natural y situación es puesto extrínsecamente fuera de la generalidad, está predispuesto a llegar a ser demoníaco o religioso. Esto lo muestra Kierkegaard en el *Ricardo III* de Shakespeare, que deformado por naturaleza en su cuerpo, colocado fuera de la generalidad, no puede soportar la compasión: "Estas naturalezas están radicalmente dentro de lo paradójico, y no son en modo alguno más imperfectas que otros hombres, ocurre solamente que o se pierden en lo paradójico demoníaco o son redimidas en lo divino... ser colocados originariamente por circunstancias naturales o históricas fuera de la generalidad, esto es el comienzo de lo demoníaco"[161].

El demoníaco, pues, según Kierkegaard, tiene "idealidad"[162], no está en el reino de la carencia de espiritualidad ("en cierto sentido hay infinitamente más de bueno en un demoníaco que en un hombre trivial")[163]. El demoníaco existe. En nuestra época de pura especulación, en la que nos olvidamos de la contemplación de nosotros mismos, "un hombre que existe puramente con la misma energía que un filósofo griego mediano es tenido por demoníaco"[164].

Vamos a ver ahora cómo describe Kierkegaard la voluntad obstinada de ser "sí mismo" accidental propio, al que él llama demoníaco. Kierkegaard lo encuentra en la forma más pura en la forma última del querer desesperadamente —ser— por uno mismo, a la que nosotros añadimos:

Cuanto más conciencia hay en un hombre de este tipo, tanto más se potencia la desesperación y deviene a demoníaco. Un "sí mismo" que quiere desesperadamente ser por sí mismo, se atormenta en cualquier pena que no se puede, ni siquiera una vez, alejar o a partar de su "sí mismo" con-

---

159 III, 90.
160 III, 81.
161 III, 98.
162 IV, 90.
163 III, 89.
164 VI, 328.

creto. Precisamente sobre este tormento arroja ahora el contemplador toda su pasión, que, por último, se convierte en una carrera demoníaca. Ahora no quiere ayuda alguna. Antes hubiera sacrificado todo con gusto para desprenderse de este tormento. Cuando se le hace esperar, ha pasado; ahora prefiere estrellarse contra todo, quiere ser tratado injustamente por todo el mundo, por la existencia... Él quiere ser él por sí mismo, empieza con la abstracción infinita del "sí mismo" y, ahora, ha llegado a ser, finalmente, tan concreto que sería una imposibilidad ser eternamente de este modo (según me parece otro modo de expresión de Kierkegaard para el devenir universal) y, sin embargo, quiere, desesperadamente, ser por sí mismo. Este tipo de desesperación lo vemos raras veces en el mundo... "En esta desesperación no se desea, ni tan sólo una vez, ser uno mismo en enamoramiento estoico de sí mismo y en auto-endiosamiento; no quiere ser por sí mismo como ella, cierto que mentirosamente, pero en cierto sentido después de su perfección, no, uno quiere ser por uno mismo en odio contra la existencia, por uno mismo después de su miseria... Se cree, mientras se rebela uno contra la existencia total, tener una prueba contra ésta, contra su bondad. El desesperado cree ser por sí mismo esta prueba y quiere serla... para, con este tormento, protestar contra la existencia total" [165].

"De ahí que de un hombre de este modo demoníaco, que tiene grabado en sí lo horrible de todo este estado, se recibe la réplica de un modo completamente general: "Yo soy así ya, déjame en paz"; o éste puede decir, cuando habla de un punto determinado de su vida pasada: "Entonces todavía podría haber sido salvado; la réplica más terrible que puede pensarse" [166].

La voluntad demoníaca ahora casi nunca existe en la evidencia. Sólo puede mantenerse en la *obscuridad*. Así es, más que ninguno, una fuerza que se opone a la evidencia, que acrecienta todas las fuerzas de la reserva. Lo demoníaco puede, la mayoría de las veces, apoderarse del hombre solamente en la medida en que se mantiene oculto ante él, en tanto que lo deja sin claridad sobre sí mismo; de modo que el hombre, en su impulso a aislarse, tiene tras sí la voluntad demoníaca que es demasiado impotente para un dominio abierto. Las formas frecuentes, que así se originan, muestran una oscilación de ostensibilidad y reserva:

La reserva puede desear la manifestación, sólo que ésta debería ser lograda desde fuera, por lo tanto, empujada a ella... Puede querer la manifestación, pero hasta un cierto grado, desearía conservar un pequeño resto

---

165 VIII, 70-72.

166 V, 136.

para, después, dejar que la reserva empezase de nuevo (éste puede ser el caso en espíritus subordinados que nada pueden hacer en gros (al por mayor). Puede querer la manifestación, pero de incógnito. (Ésta es la contradicción más sutil en la reserva. No obstante, ejemplos de ello se encuentran en las existencias poéticas). La manifestación puede ya haber vencido; pero en ese mismo momento, la reserva arriesga un último intento y es lo bastante astuta para transformar la manifestación en una mistificación, y ahora ha vencido ella" [167]. "La verdad existe para el individuo sólo en tanto que él mismo la produce obrando. Si la verdad existe para el individuo de cualquier otro modo y éste impide que exista para él de este modo, entonces tenemos un fenómeno de lo demoníaco... La cuestión es si un hombre quiere conocer la verdad en el sentido más profundo, si quiere dejar que ésta penetre todo su ser, si quiere aceptar todas sus consecuencias y si él no se reserva para él, en caso de necesidad, un escrondrijo y si no tiene un beso de Judas para la consecuencia" [168].

Lo *dialéctico* sirve para ocultar. Kierkegaard habla de ello, al modo como un joven se oculta "con la virtuosidad demoníaca de la reflexión" [169]. Pero: "lo que hace al hombre demoníaco no es lo dialéctico, con seguridad que no; sino esto otro: que él permanezca en lo dialéctico" [170].

Estas formas intermedias no pueden, pese a la mayor reserva, *soportar a la vez el silencio* [171]. "La manifestación puede expresarse en palabras; entonces encuentra su fin el desgraciado, al endosar su secreto a otro. La manifestación puede anunciarse en gestos, en la mirada; pues hay miradas en las que el hombre involuntariamente revela lo oculto" [172].

La voluntad demoníaca débil se angustia a causa de la oscuridad, que es la que, primeramente, la hace existir en su debilidad, pues en la evidencia se iría a pique ante cualquier roce que le traiga este peligro. "Así como el bebedor mantiene la embriaguez constantemente, día tras día, por temor que se interrumpa... así el demoníaco... Frente a uno que le supera en el bien, el demoníaco puede... pedir para sí, puede, con lágrimas en los ojos, pedir para sí que no le hable, que no le debilite, como él suele decir. Precisamente, porque el demoníaco es consecuente en sí... tiene también una totalidad que perder" [173].

---

[167] V, 126 ss.
[168] V, 137 ss.
[169] IV, 104.
[170] IV, 403.
[171] V, 124.
[172] V, 128.
[173] VIII, 105.

Lo más concreto del "sí mismo" puede aceptarlo y penetrarlo el hombre, según Kierkegaard, en libertad o afirmarlo obstinadamente en esclavitud. La oposición surge "terrorífica", cuando esto concreto es algo sobrecogedor que el hombre no se atreve a confesar".

"Lo que el reservado oculta en su reserva, puede ser tan aterrador que no se atreva a decirlo, ni incluso para sí mismo; pues es como si, al decirlo, cometiese un nuevo pecado... El modo más rápido de llegar a esta reserva es cuando el individuo no es dueño de sí mismo, mientras realiza lo horroroso. Así un hombre, puede haber hecho algo en la embriaguez de lo que él, después, sólo confusamente se acuerda... Esto mismo puede ocurrir con un hombre que sufrió una enfermedad mental y ha conservado un recuerdo de su estado anterior. Lo que decide ahora si el fenómeno es demoníaco es la oposición del individuo para con la manifestación: si el individuo puede penetrar aquel hecho mediante la libertad, si quiere aceptarlo en libertad. Tan pronto como no quiere esto, el fenómeno es demoníaco" [174].

La existencia humana, que no es libre, en oscuridad sobre su "sí mismo" toma sus dones solamente como fuerzas para actuar y su "sí mismo" como un algo inexplicable, mientras la existencia libre se siente impulsada a comprender su "sí mismo" hacia dentro [175].

La característica propia de lo demoníaco, que se ha retraído a su "sí mismo" accidental como lo absoluto, es que no es ya serio para él [176]. Kierkegaard haciendo referencia a las palabras de Macbeth (después del asesinato del rey) dice: "A partir de ahora no hay ya nada serio en la vida". El hecho de que el hombre existe en algo universal, total, eterno es presupuesto de lo "serio". "La seriedad en este sentido representa la personalidad misma, y solamente una personalidad seria es una personalidad real". "De ahí que no haya una norma más segura de saber para qué valga un individuo en su raíz más profunda, que cuando experimentamos lo que le da seriedad a su vida... El que llegó a tener seriedad de cualquier otra cosa, de cualquier fenómeno grande y ruidoso, pero no de sí mismo, es, a pesar de toda su seriedad, un bufón... si queremos estudiar adecuadamente lo demoníaco, debemos solamente considerar cómo es concebido lo eterno en la individualidad... Negamos lo eterno en el hombre; concebimos lo eterno siempre de un modo abstracto; introducimos, fantásticamente, lo eterno en el tiempo; concebimos la eternidad metafísicamente...". En todos

---

[174] V, 128.
[175] VIII, 43.
[176] V, 145-153.

los casos "no queremos pensar la eternidad seriamente; tenemos miedo de ella y el miedo busca mil pretextos. Pero esto es precisamente lo demoníaco".

II. *EL ESPÍRITU SEGÚN EL TIPO DE SU REALIDAD ESENCIAL*

Caos y forma por una parte, individuo y generalidad por otra, eran las oposiciones entre las que la vida se encuentra; ésta cesa de ser vida cuando cae sin limitaciones en una de estas partes. Si ahora hacemos el intento de concebir las formas vivas incluso más directamente —aunque de hecho siempre indirectamente—, en cada forma hemos de considerar que se agregan series de derivaciones no vivientes que surgen, cuando la vida se aparta de aquella línea de cumbres estrecha hacia los lados particulares de las oposiciones.

Según el tipo de la realidad que llegue a ser esencial y dominante, podemos distinguir en la vida demoníaca el realista, el romántico y el santo.

1. EL REALISTA

El realismo considera la conformación en la realidad espaciotemporal como decisiva. Para él tiene validez: "Sólo lo que es útil es real". El "éxito" no es indiferente, sino que es lo que importa. Sin realidad no hay valor. Vivir, reflexionar, plan y esperanzas aún no son nada, lo que importa es la realización. Para el realista es más importante cumplir la tarea más pequeña, producir la obra más insignificante que discutir largo tiempo sobre la vida, desarrollar principios fundamentales y seguirlos en consecuencia. Se realizan las tareas encomendadas, pues el sentimiento del honor del realista se adhiere a estas realizaciones. Le domina la actitud activa y le impulsa a objetivaciones en el obrar, en el producir, en la ejecución de obras poéticas, filosóficas y científicas: es preferible hacer lo más pequeño que gozar de la totalidad.

El realismo viviente del tipo demoníaco posee todas las imágenes del mundo concretas, le es inherente lo intuitivo. Las imágenes del mundo tienen validez para él solamente en la medida en que en lo espacial-sensible han llegado a ser inmanentes y han tomado forma. Aquí lo absoluto existe para él actualmente, corpóreamente. Pero ésta no es una imagen del mundo muerta, la realidad de lo espacial-sensible no es definitiva; al contrario, toda realidad puede ser transformada. Lo que es la realidad depende de su voluntad. De ahí que la realidad no sea algo gravoso, definitivamente tolerante, sino también y sobre todo algo entregado. El realista se ha fundido totalmente con la realidad concreta, por esto tiene respeto de la realidad como totalidad, de lo grandioso, que está ahí, creado y conformado por el realismo activo de la humanidad. No puede imaginarse querer ni poder construir desde su fundamento la realidad total, hacerla ahora por primera vez "verdadera" y "justa" conforme a sus principios. Conoce la realidad por experiencia, está fundido en ella. Pero, por otra parte, no tiene respeto alguno en el momento en que no hay nada real que no pueda aprehender, que no pueda transformar. Cuando esto acontece tiene conciencia del hecho, de la responsabilidad. No pudiendo extasiarse ante ningún principio formulado y no permitiéndose el consuelo de decir en el fracaso: esto es precisamente trágico, con lo que el fanático se tranquiliza de un modo relativamente fácil. No ve garantía alguna para el derecho del obrar en santo sacrificio de la vida. La entrega de la vida justifica subjetivamente a cualquier fanático e irreal. El realista precisa de una justificación más en el Daimonion, en la fe que le da sentido sin objetivación suficiente en principios, muchos de los cuales son utilizados también como medios auxiliares provisionales. Para él no es ningún consuelo, como lo es para el irreal que en el peor de los casos pueda quitarse la vida. Siente como deber suyo elegir y obrar de modo que obre conforme a la realidad que quiere transformar; y cuando la realidad no obedece, siente que es culpa suya; mientras el irreal se queja de que la realidad es mala. La elevación suprema de la responsabilidad y desesperación, en el proceso psicológico, es el camino para llegar a intuir la dirección del obrar concreto, mientras que el obrar con-

forme a puro principio y en auto-sacrificio ciego es superficial y queda lejos de la realidad en favor de un mundo del derecho, de la rectitud de los valores, de las valoraciones que, para el no viviente preso en las abstracciones son todo en perjuicio de la realidad, y para el realista significan poco.

Pero qué es lo que haya que hacer, a qué objetivos haya que aspirar es algo que nunca puede decirse definitivamente para el realismo. Esto es la envoltura de las respectivas recetas que son necesarias para la masa; recetas que cambian continuamente. Precisamente el realista viviente, con apoyo en el infinito, sabe solamente para lo totalmente concreto, a fin de cuentas, cómo ha de obrar hic et nunc, y se siente, sin embargo, dominado por el Daimon que es expresión de una idea y dirección que él no puede ponerse ante sí como doctrina y receta. Su aspirar es conseguir una imagen totalmente especial y concreta de la realidad en la que vive. Una imagen del mundo general en conformación variada puede ser su transfondo, pero en sí es engañosa y desorientadora, pues está dirigida precisamente a lo individual, presente y único de la situación. En todas partes y en cada momento todo es distinto, las imágenes del mundo generales son meros esquemas que nunca cuadran plenamente con la realidad en la que se debe actuar. Se podrán precisar siempre racionalmente la causa y finalidad del actuar, estar fijados por el momento principio y receta, especialmente también para el colaborador subordinado, pero ni principio ni receta atan al realista —solamente las ideas que, en modo alguno, pueden ser agotadas ni formuladas definitiva y totalmente, sino que crecen juntas con el experimentar y el obrar—, sino que él a partir de la infinitud viviente de su experiencia y de sus situaciones llega a las decisiones en su raíz última irracionales que son "verdaderas" sólo retrospectivamente, por el éxito; que contienen mucho de calculable, de conveniente, porque radican en la raíz de algo que es incalculable para otros. Lo llamamos personalidad, fuerza resolutiva y cosas por el estilo. Es lo irracional que tiene su variedad solamente según el círculo de la realidad y según las fuerzas que hay dentro de ello, bien ideas o fines puramente vita-

les. Si dirigen las ideas, el realista está situado en la dirección de lo demoníaco.

Como no podemos llegar a todas las formas sustanciales de la vida, tampoco podemos llegar conceptualmente a ésta según su esencia, según su contenido. Aquí, como en otras ocasiones, vemos una trayectoria cuya dirección no conocemos. Encontramos solamente caracteres para el proceso psicológico en el que se anda este camino. Precisamente a causa de la indeterminabilidad tienen lugar ahora continuamente confusiones: formas distintas y heterogéneas se hacen pasar por las del realismo y reclaman también para sí la acuñación valorativa que corresponde a esta forma del realismo viviente y sustancial.

Este realismo de naturaleza vacía invierte las proposiciones: en lugar de sentir solamente lo que experimenta conformación y realización en la realidad, lo que es verdadero, siente más bien todo lo que llega a ser real, lo que tiene éxito, lo que es verdadero y por esto justificado. En lugar de seguir en la realidad aquella dirección demoníaca, los objetivos mismos son apartados de la realidad, a saber, según los intereses materiales inevitables en el sentido más amplio que hay que satisfacer por corresponder a las circunstancias. En lugar de dirección se origina un caos de acciones que aprovechan cada oportunidad en plena dependencia de la constelación casual, que determinan siempre de nuevo su dirección y solamente permiten conocer *una* coherencia: servir al bienestar y a las necesidades del individuo finito o de su grupo, en la medida en que participa en ello. En lugar de dar razón y sentido solamente a los objetivos que logran conformaciones en la realidad, estos mismos objetivos son apartados de la realidad dada y en consecuencia no se logra "conformación" alguna de la realidad, sino solamente un seguir existiendo bajo condiciones accidentales y cambiantes. Las palabras de Bismarck que podemos interpretar como expresión del realismo demoníaco, auténtico, algunas veces, pueden tomarse muy fácilmente en el sentido de un realismo caótico. Esta equivocidad pueden ilustrarla las siguientes frases de Bismarck: "Nunca he vivido conforme a principios. Cuando tenía que actuar, nunca me pregunté: ¿Conforme a qué principios obras? Sino que ponía ma-

nos a la obra y hacía lo que tenía por bueno. Se me ha dicho con frecuencia que no tengo principios. Si debiera ir por la vida con principios, me imagino como si debiera caminar por un estrecho sendero del bosque teniendo que llevar un gran palo en la boca...".

Con el realismo caótico, debido a que existe en el mismo plano sólo que como polo opuesto, está emparentado un realismo de la envoltura consolidada que es tomada como realidad absoluta y definitiva. Las instituciones consistentes, las relaciones de propiedad, derechos, las reglas de trabajo, del cultivo de la tierra, de la concepción de la naturaleza, etc., son, en cuanto tradición consolidada, invariables; frente al caos del actuar realista se ha conseguido la regularidad más estricta, pero ha desaparecido la vida que reconoce ciertamente la realidad como decisiva pero para transformarla y conformarla.

El realista viviente, frente al hombre de principios irreal y al fanático, siente que las cosas no hacen pedazos, sino que conforman. Frente al realista caótico siente que las cosas tienen sentido, dirección y fe. Frente al realista rígido en la forma, estrecho y absoluto que son amplias y libres para poder ser entusiásticas, para refundirse, para poner en cuestión, para crecer y conformar.

2. EL ROMÁNTICO

En el Romanticismo llega a ser la vivencia, en cuanto tal, lo principal; la realidad propiamente dicha. No se hace sentido la realización hacia fuera, sino la *experiencia de sí mismo.* El destino personal es lo decisivo, no la objetividad. Lo subjetivo de la vivencia se expresa pero no deviene a objetividad consumada. Una ampliación infinita de lo anímico por una parte y una confusión continua de lo subjetivo y objetivo, de sueño y realidad, por otra parte, caracterizan a este tipo. El destino personal puede aprehender todo lo esencial o hacerlo por primera vez esencial. Mientras el realista vive en lo objetivo, en la generalidad y solamente la totalidad de la realidad a él dada da sentido y finalidad a su vida, aquí en el Romanticismo, por ejemplo, el amor a un individuo

llega a ser destino personal de un modo que todo lo demás es absorbido por él, pero también de modo que en el curso posterior se hace posible "superación" y auto-experiencia progresivas. El romántico, debido a que para él se pierde la dura realidad como resistencia y envoltura, encauza todo de un modo que no puede alcanzarse ya. No hay nada sólido. Continuamente se vive, se experimenta, se supera, se sigue buscando incesantemente, nunca se logra satisfacción definitiva, y tampoco forma y figura de la existencia. Lo demoníaco, en cuanto vivencia subjetiva, es aquí omnipresente, se le arrebata la capacidad de llegar a consumar la corteza y la formación de la envoltura; sólo puede refundir y el movimiento de la superación refunde todo lo que a la sazón está en génesis, esto puede ser tan rico, tan productivo como es propio a los tipos sustanciales. Esta corriente de vida sobrecargada, excitada, demoníaca despierta en el contemplador de un modo único la impresión de lo viviente que, aquí en cierto modo, queda al descubierto; no posee ninguna membrana protectora, ningún cauce firme. Por el contrario, lo demoníaco del realista actúa llana, escasa y raramente, pero de un modo enérgico frente a lo incontenidamente fluyente del romántico. El romántico tiene dificultades solamente en sí mismo, en su vivir, no fuera del mundo; no conforma nada más que su vivir. Por esto es vida, la vida misma, aislada, pero, por eso, no crea formas, obras, envolturas. Como el sentido es vida, vivencia y auto-experiencia, se despliega una elevación infinita de la reflexión —aquí surgen los grandes y originales psicólogos— pero ésta como todo lo demás, se objetiva solamente en cuanto resultado del momento, del momento superado ya en lo siguiente, solamente en la forma de aforismos y fragmentos. La corriente de la vida sobrecargada que refunde al momento todo lo creado deja tras sí solamente este imponente montón de ruinas de la riqueza genial como su objetivo. Toda totalidad ya sea obra del pensar dentro del sistema, ya sea poesía queda incompleta; en su condición natural es fragmento, un gran aforismo. En el actuar, en el amor y amistad es lo mismo: la elevación más grandiosa del momento, la mayor profundidad, pero es también la incapacidad de fijar, de imaginar, de conformar a totalidad, porque la corriente progresiva de lo demo-

níaco impulsa a nuevos destinos y experiencias dominantes. Todo lo romántico tiene algo de meteórico. Donde surge este meteoro, brilla y los que están a su alrededor perciben este brillar, pero él se aleja en su vuelo y desaparece, olvidando, infiel al punto de vista del contemplador objetivo y del realista. Lo revuelve todo en sí y en torno a sí, en la medida en que esto no está espiritualmente agotado, seguro e intocable de un modo pedantemente burgués —allí sólo da "impresión estética"—, precisamente aprende lo noble en torno a él, crea elevación grandiosa y dolor profundo, es por sí mismo inasequible, inconcebible, misterioso como la vida.

Para algunas formas de la vida los tipos ideales sobrecargados son fases pasajeras de ciertos procesos psicopatológicos. Este tipo demoníaco y romántico no es totalmente desacostumbrado, aunque sí raro, porque se da solamente en personas especialmente dotadas en los estadios iniciales de los procesos esquizofrénicos. Un desasosiego incesante, una plenitud vivencial permanente, una conciencia repentinamente intermitente de la inconsistencia y carencia de finalidad; vivencia de felicidad extática de profundidad metafísica y un buscar desesperado; una profundidad que fascina a los participantes; por ejemplo, tocar el piano de un modo que nunca se consideró posible, de un modo tan infinitamente profundo en sensibilidad, tan extraño, inquietante y encantador: Un padre no demasiado musical que no presumía que su hija se encontraba en un proceso morboso dijo que no podía aguantar por más tiempo este modo de tocar y, sin embargo, no podía evadirse a él. Poesías inconcebibles —de hombres que nunca han hecho una poesía— dejan ver las vivencias intuitivas que parecen hundirse en todos los abismos. Y lo que existía a la sazón, pasa; lo que el amigo conserva todavía, ha desaparecido para este meteoro demoníaco que ha pasado a nuevos mundos.

III. EL SANTO

La santidad no encuentra lo esencial ni en la conformación del mundo ni en la experiencia de sí mismo, sino que va *directamente*

a lo absoluto. Una cosa es necesaria: estar seguros del absoluto como absoluto, tener lo incondicionado último, experimentar el sentido en el absoluto mismo. A partir de aquí todo lo finito es vano; el mundo y el "sí mismo", la evolución, conformación y experiencia de ambos no son negadas, pero sí inesenciales; en cuanto totalidades, no están superadas solamente en estadios individuales. Los tres tipos —el realista, el romántico y el santo— tienen su apoyo en el infinito, pero los dos primeros en proceso; el último en el infinito como absoluto que es Dios mismo. Los tres son incondicionados en su vida y en su obrar, pero los dos primeros con respecto al mundo y al "sí mismo", en consideración a la experiencia y a la acción; el último en la incondicionalidad absoluta, que es indiferente frente al mundo y al "sí mismo". Las fuentes de esta incondicionalidad son una experiencia específica. Se trata de algo que es ajeno, aún más, vano para el hombre que está en el mundo y en la personalidad. Se experimenta una patria sin límites que hay peligro de perder como patria. No importa en absoluto nada de lo objetivo, de lo real y terreno; pues es vano, se pierde con gusto sin odio. O se destruye sin prestarle atención. Solamente una cosa es importante: El amor de Dios y la vida santa; vida santa quiere decir ninguna prudencia en la auto-conformación, en el tratar a los hombres, en el obrar por amor, es decir, a partir de lo concreto en orden a la meta únicamente importante para toda alma: pertenecer a Dios; algo infinitamente equívoco que está antes de toda fórmula, de toda regla, de toda ley.

Estamos colocados en las antinomias de la existencia, en las finitudes inevitables, en las inevitabilidades ante cualquier conformación del mundo, aunque sea la más insignificante, en los conflictos y compromisos, en las conveniencias y necesidades de experiencia de nuestro "sí mismo" finito. Azar inevitable, culpa inevitable, inconsecuencia inevitable entre voluntad y éxito, entre opinión y efecto real son nuestro destino. El santo siente todas las desesperaciones que se originan de ello, no niega el mundo ni el "sí mismo", pero se aleja de ellos como vanos, en tanto que osa y puede vivir sin el mundo y sin la autoexperiencia continuada, como si no fuera finito, sino que estuviera en el infinito como todo y acabado; como

si no recorriera el trozo de trayectoria de un proceso infinito, sino que el absoluto estuviera en el absoluto mismo. Se desprende de todas las ataduras finitas y se aparta de toda acción directa sobre el mundo, en tanto que, mientras se aparta el mundo, por su parte, se vuelve solamente al absoluto, a la potencia para la santidad en el "Otro": "Debéis ser perfectos, como vuestro padre celestial es perfecto".

Si comparamos los tres tipos del realista, del romántico y del santo, podemos caracterizarlos en las fórmulas siguientes: El realista se ocupa de los hombres, son para él medios o partes; el romántico estimula a los hombres, los remite a sí mismos: no me sigas a mí, sino a ti; el santo entra derecho en el alma de los otros, comprendiendo, osando, amando; es para ellos camino y apoyo, se siente con derecho y obligación a que otros dependan de él, imitándole. Los tres actúan por su personalidad y por su doctrina pronunciada; pero solamente el realista actúa por conformación directa del mundo, tiene la voluntad de poder como auténtica, concreta, específica; el romántico es individuo, no actúa conformando, ni dominando; no actúa como impulso concreto, sino como estímulo; el santo actúa por las almas, por amor de las almas; tiene poder indirecto, pero quiere el poder no como tal; se atreve verdadera, abiertamente a ser guía de las almas, del mismo modo que el realista se atreve a ser guía de las obras detrás de la máscara de argumentaciones convenientes. El resultado del realismo es conformación del mundo, el resultado del romanticismo es comprensión psicológica y aspiración pedagógica, el resultado de la santidad es doctrina y son los imperativos que agarran al hombre desde dentro y que dominan más que ninguna otra cosa: así el santo, sin que en principio piense en ello, por la repercusión de sus doctrinas en el medium de las realidades sociológicas, llega a ser indirectamente conformador inconsciente del mundo, no habiendo visto ni querido la conformación del mundo en sí.

Si en el realista vemos la *voluntad de poder*, en el romántico la *voluntad de "sí mismo"*, en el santo la *voluntad de comunidad de amor*, esto, en cuanto oposición puramente negativa de modo de ser insustancial, se deja contraponer a la voluntad de impotencia

—que no tiene nada que ver con la santidad— que es expresión de comodidad, de cobardía, de falta de vitalidad; a la voluntad de producción, de trabajo, de estudio, en tanto que éstos son meramente huida de sí mismo; a la voluntad de aislamiento, de soledad, de ineficacia, de singularidad, de distancia, que son mera protección de la existencia muerta, del reposo carente de vida, de la comodidad del "sí mismo" empírico; todas estas posiciones negativas son puramente pasivas, vanas, medios, máscaras que simulan algo positivo.

III. *LA POLARIDAD DE LO MÍSTICO: LA VÍA DE LA MÍSTICA Y LA VÍA DE LA IDEA*

A la pregunta acerca del camino de la felicidad hemos respondido de forma diversa por la absolutización de las actitudes, imágenes del mundo o valores individuales. Las indicaciones para una vida verdadera están a la vista racionalizadas como envolturas que atraen. La felicidad está, por ejemplo, según doctrinas contrapuestas, en la práctica, ya sea de la conformación de sí mismo, ya sea del trabajo del mundo; o en el conocimiento ya sea de la gnosis, ya sea de la investigación relativista o en la mística. Dado que todas las otras recetas de felicidad pondrían como meta algo individual y finito, esta mística en la que se anula toda disociación sujeto-objeto, en la que se actualiza la infinitud como plenitud y totalidad, apareció, por último, continuamente como la felicidad última. Nada es, quizá, tan general en las formas del espíritu humano ni tan parecido en todas las épocas y culturas como la mística. Pero la mística no es algo determinado sino algo equívoco. Se habla de lo místico como de la vivencia en deficiente disociación sujeto-objeto (compárese lo dicho más arriba sobre la actitud mística), pero se habla también de saber místico, de vida mística, de técnicas místicas, de amor místico, etc. La palabra "místico" llega a ser tan equívoca que apenas si dice nada, conservando solamente el sentido propio de lo misterioso. Designa todo lo inconcebible, problemático, inmediato; indiferentemente de si los estados, los hom-

bres y los acontecimientos son misteriosos para el vivenciante mismo o sólo para el observador. Así ocurre que modos de ver, formas de comportamiento o vidas que se excluyen entre sí, buscan justificación en una base mística; y que, desde un plano positivista, sea llamado místico sin más todo lo que no es comprensible. Nuestra tarea es buscar lo místico, que pertenece al espíritu como proceso, en sus formas sustanciales. Para esto es necesario una actualización del tipo psicológico general sobre la vivencia mística, que en cuanto al contenido debe ser en lo posible banal, para que el interés se oriente totalmente a la forma de lo psicológico.

1. LO MÍSTICO COMO VIVENCIA Y EL PROCESO DE LA OBJETIVACIÓN

Nuestra existencia anímica consciente discurre, en general, de modo que nosotros, en cuanto sujetos, tenemos siempre enfrente cualesquiera objetos, contenidos mentales, representaciones e, interiormente, estamos orientados a ellos —contemplando, opinando, sintiendo, deseando, etc.—: Vivimos, normalmente, en disociación sujeto-objeto. Ocasionalmente, al despertar, podemos observar estados intermedios de los que nosotros, después, en el recuerdo inmediato, notamos claramente que existió algo anímico, sin que se diese una clara disociación —sujeto-objeto. Messer describe una vivencia de este tipo completamente simple, pero, por esto, muy instructiva psicológicamente:

"Pernocté por primera vez en una ciudad extraña para mí, a la mañana siguiente salgo del sueño: mi conciencia, en cierto modo, está llena por completo de una intensa sensación acústica; durante algún tiempo no es localizada, tampoco es interpretada objetivamente: el entendimiento está callado, por decirlo así; este estado es lleno de displacer, angustioso. Es cierto que dura, tal vez, solamente 2-3 segundos. Entonces surge de repente el recuerdo de que la noche anterior observé muy cerca de mi casa una línea de ferrocarril. Y, ahora, tiene lugar inmediatamente la interpretación objetiva de la sensación: Es el ruido de un tren que pasa".

Messer quiere documentar con este ejemplo cómo es posible, de modo excepcional, qué sensaciones que, en otras ocasiones, tienen lugar siempre como elementos de contenidos de percepción, pueden ser vividas como puro material que, todavía, no ha llegado a ser objetivo en modo alguno. Esto se hace evidente por el contraste del estado confuso, meramente lleno de conciencia, y el estado claro, disociado de sujeto-objeto.

Siempre que en nuestra vida anímica tengamos frente a nosotros un objeto, podemos decir de la vivencia que tiene "sentido"; en el caso descrito que pasa un trén. En la medida en que la vivencia confusa, causa de la deficiente objetivación, es "interpretada, se coloca ante el vivenciante el objeto o el sentido. Dado que, en nuestro caso, este sentido era bastante indiferente, lo llamamos banal. Era indiferente, en parte, porque en la interpretación objetiva pasó a ser totalmente puro objeto sensible de percepción.

Ahora es opinión frecuente que nosotros, en cuanto objetos, en cuanto contenidos, tenemos ante nuestra conciencia solamente algo sensible, solamente objetos que se pueden coger, palpar, ver y oir. Pero una actualización puramente fenomenológica puede establecer que nosotros precisamos, en verdad, tales contenidos en percepción o imaginación, tal vez, siempre como una base, como un medium; pero que precisamente todo aquello que parece tener para nosotros significación no lo percibimos de un modo inmediato sensible —aunque a través de lo sensible—: así, sobre todo, todos los "objetos" que son el contenido de nuestros conceptos científicos, todas las relaciones, dependencias; después, todo lo anímico que no "deducimos" simplemente, sino que lo tenemos ante nosotros de un modo inmediatamente intuible, lo podemos "intuir" en todo lo que nosotros llamamos "expresión"; después el "efecto íntimo" de los paisajes que, al lado de nuestro propio movimiento anímico, está frente a nosotros también objetivamente como propiedad del paisaje, etc.

Pensemos en el caso en que sensaciones acústicas confusas son interpretadas, después, objetivamente; es decir, que de una mera plenitud de conciencia se forma un tener claro y objetivo en disociación sujeto-objeto; así, en analogía con éstas, podemos pensar

en otros procesos de objetivación: por ejemplo, en los trabajos científicos: sentimiento —o idea súbita; o: moción anímica—, impulso-resolución clara. Se puede establecer —si bien de una forma muy general— la fórmula: En nuestra vida anímica se da un proceso desde la plenitud anímica confusa hasta la objetivación clara, ya obtengamos esta objetivación en la formación de conceptos, en la creación artística o en la actuación. Objetivación y claridad es lo mismo. En la medida en que algo ha llegado a ser objetivo, se nos ha hecho claro, es, además, imitable, repetible; es vivido por nosotros, mismos y por otros siempre de nuevo desde el plano del objeto también con nociones anímicas de naturaleza adecuada. El proceso de formación de lo objetivo a partir de la vivencia confusa es un "crear", en el caso de que sea nuevo y original; por el contrario, es "ilustración" en el sentido más amplio, cuando es dado a nuestras mociones anímicas desde otro plano —iluminando éstas de un golpe—. Aquel ser llenado de la vida anímica por las mociones y vivencias "confusas" y este proceso del crear los sentimos como la vida propia del alma, mientras que el repetir, el imitar, tiene un carácter mecánico. Pero repetible, imitable y aprendible es sólo lo plenamente objetivado. Este proceso es siempre o casi siempre incompleto. Este movimiento anímico contiene más que fue objetivado, este "más" —así podemos decir sólo formalmente— está metido en la "totalidad" de la creación como una fuerza prendida que actúa, por ejemplo, frente a la peculiaridad técnica, al artificio, al amaneramiento en la obra de arte, frente al pensamiento aislado en la totalidad de la obra filosófica, en la "dirección" perceptible de una investigación empírica frente al detalle concreto y resultado particular. La creación individual es, pues, bajo determinadas circunstancias, capaz de comunicarnos fuerzas, de dejarnos sentir, de despertar movimientos en nosotros por medio de factores que ni para el que los crea ni para el que los recibe hay nada que repetir ni imitar, sino que experimentar de un modo viviente a base de comunicación indirecta. Todo lo objctivado plenamente es para nosotros posesión cómoda, pero también muerta y, por ello, aburrida.

Si en el caso del tren que pasa, el estado general de conciencia estaba en una situación soñolienta y aún no había disociación sujeto-objeto, podríamos citar, ahora, casos infinitamente complicados, en los que existiendo disociación sujeto-objeto, además, el alma está llena de vivencias que por sí mismas, no han llegado todavía a aquella disociación; en los que uno vacila en si representan "meros" sentimientos subjetivos o contenidos objetivos. Pertenecen también aquí aquellas vivencias tan frecuentes en las que decimos que sentimos, en verdad, algo, pero que no podemos expresarlo; que lo sabemos, pero no podemos decirlo.

Intentemos explicar psicológicamente este "sentimiento" y estos procesos en un ejemplo sencillo:

Hemos caminado a lo largo del Mar del Norte; sólo playa, mar y dunas; ni un sólo hombre en torno nuestro. Tendidos en la arena, pasan las horas sin notarlo, mientras la mar tranquila se rompe contra las rocas, millas y millas a lo largo de la playa y las nubes pasan. La arena cae, impulsada por el viento, entre las arenas silvestres de las dunas. Tal ve se nos ocurre que existimos intemporalmente. Todo nos es tan familiar como una patria eterna. Es como si nos despertaran recuerdos imprecisos, infinitos de afinidad, de unidad. Hacemos una observación, seguimos un fenómeno, pero es sólo una interrupción producida por la voluntad; ésta nos aporta al momento nuevo material, del que nosotros, en cierto modo, oímos antiguas leyendas y cuentos. Es como si confluyéramos con la naturaleza que somos nosotros mismos.

Así podemos describir con claros "como si" estados y movimientos que quedan tan confusos, incoscientes e impersonales y pueden deshacerse; que, tal vez, quedan atrás solamente como estado de ánimo bueno y armónico o como sentimientos de significaciones irreflejadas. Cuando se pregunta al hombre lo que ha visto, lo que ha pensado, sólo puede contestar que ha visto dunas, hierba de mar, avenas silvestres, el mar, las gaviotas; que el tiempo ha sido regular; que el paseo le ha puesto de buen humor. Ha tenido ante él todo lo sensible de un modo objetivo y claro, pero sus mociones anímicas no llegan a serle objetivas u oscilan de aquí para allá entre objeto y sujeto, inclinándose, casi, a una disociación clarificadora, pero no lográndola nunca.

Mas, en estos estados de ánimo, puede también entrar en acción en el hombre el proceso de la objetivación; con una conciencia del todo nueva de lo creador, del entregarse, ve frente a él —supuesto que, ahora, no por simple recordación, reproduce, sentimentalmente, lo que ha sido aprendido— imágenes de forma y significación, puede narrar historias de seres de la naturaleza, ve paisajes que objetiviza como artista y, así, crea el efecto íntimo del paisaje frente al estado anímico subjetivo confuso e inconsciente. O le surgen pensamientos de contenido filosófico que están representados en esta naturaleza; de los tipos de infinitud, tal vez, o tiene una objetivación religiosa, se apodera de una creencia o, a partir de movimientos anímicos confusos, logra una resolución en una situación vital concreta que fue a buscar en las profundidades de su totalidad u objetividad que se le manifestó aquí.

Tales procesos de objetivación creadora no son corrientes, lo frecuente son las vivencias que mueven sin haber alcanzado disociación sujeto-objeto. Pero aquí podemos comprender cómo en el medium de la disociación sujeto-objeto dentro de lo sensible repercute una esfera mística que, en un ambiente más amplio, también puede disociar en sujeto y objeto, conformando objetos. Y sólo porque muchos hombres son capaces de estos movimientos místicos, pueden, cuando un espíritu creador en cuentra una forma, concebir éstas de un modo más inmediato que las suyas: se les dice lo que sabían, pero lo que por sí mismos nunca hubieran poddio decir, porque, en ellos, dentro de esta esfera faltaba la disociación sujeto-objeto.

Lo que nosotros en este caso llamamos "estado de ánimo" frente al paisaje, es, por tanto, un concepto colectivo para algo muy diverso; 1) Sentimientos simples sin contenido, que se desvanecen sosegadamente, moviéndose dentro del ámbito del placer-displacer. 2) Movimientos del alma de deficiente disociación sujeto-objeto, gérmenes que pueden conseguir forma. 3) Estados de ánimo reproducidos y movimientos del alma hacia atrás, a partir de las formas creadas y ofrecidas desde otro plano. O podemos establecer la gran oposición: son o *meras vivencias* que son gozadas, o *síntomas de fuerzas* que impulsan con fuerza a formas, a objetivaciones; las

primeras cerradas en sí, tomadas sin coacción ni tormento, en goce sosegado; las últimas acompañadas de fuerza motriz, de tensión, de creación, de gritos de júbilo y de ansiedades; las primeras sin efectos posteriores destacables, sin seriedad, sin realidad propia; las últimas de consecuencias graves para el alma, serias, reales; las primeras, sentimentales; las últimas impetuosas, primitivas.

Definamos, resumiendo, la amplísima esfera de las vivencias indicadas hasta aquí: mientras la mayor parte de los fenómenos anímicos que podemos describir, son descritos dentro de una disociación sujeto-objeto como propiedades del lado del sujeto o del lado del objeto, hay, además de éstas, vivencias anímicas en las que la disociación sujeto-objeto no existe todavía o está anulada.

Esta esfera tan generalmente definida de los fenómenos psíquicos abarca, pues, lo más heterogéneo: 1) perturbaciones de la conciencia, estados anímicos totales por una parte y, por otra, movimientos anímicos parciales sobre la base o en el medium de la disociación sujeto-objeto en claridad de conciencia; 2) en lo que toca a la significación (dependencia y efecto) dentro de la vida total del alma, de una parte, los meros fenómenos más indiferentes de tipo casual sin ningún efecto posterior, de otra fenómenos como síntomas de fuerzas que dominan la vida entera, vivencias que llegan a ser el punto de partida de movimientos conformadores de la personalidad o del mundo; 3) en lo que toca a la tendencia a objetivar dentro de objetividades, tanto aquellas vivencias que, aisladas en sí y satisfechas, eluden toda repercusión objetiva, como también aquellas de las cuales emana tormento e impulso vigoroso hacia el objeto en la creación de ideas, obras de arte, hechos; 4) estados anímicos que eluden como base toda objetividad y aquellos otros que, sobre la base de los contenidos objetivos, descubren, por primera vez, su peculiar carencia de sujeto-objeto: aquí de nuevo o en el mirar a través de los objetos reales o en la intuición a través de complejos irreales, pensamientos y símbolos.

Es de fundamental importancia para la concepción comprensible de vivencias místicas que haya vivencias de deficiente disociación sujeto-objeto —pero por lo menos capaces parcialmente de una tal disociación— sobre la base de otra disociación sujeto-

objeto ya existente, pero la conclusión de que, entonces, el efecto de las obras de arte y filosofía descansa precisamente en su falta de claridad y de que hacemos bien, por tanto, en establecer falta de claridad, es falsa: lo que importa precisamente es lo que es oscuro y ciertas oscuridades importantes —que llamamos ideas— son vividas sólo sobre la base de la objetivación más amplia. Objetivar cada vez más, es la máxima para aquel que quiera aproximarse a las oscuridades profundas.

Sería pensable que hubiese vivencias que, por su naturaleza, no pudiesen ser resueltas completamente en objetividades; vivencias que no fuesen provisionalmente oscuras, sino principalmente. Tales serían o aquellas inmediateces que en sí son inespirituales, que nunca experimentan la traducción al espíritu, lo absolutamente material; o serían vivencias que van acompañadas de la conciencia más acentuada de significación, sin que esta significación pudiera ser aprehendida objetivamente. Un ejemplo banal que corresponde al de Messer, sería, tal vez, la vivencia de significación acentuada y totalmente confusa al despertar del sueño o de la narcosis.

Ahora la cuestión, para lo que lo anterior era solamente presupuesto, es lo que deviene de la heterogénea diversidad de estas vivencias místicamente llamadas banales o esenciales, cuando el Espíritu las aprueba como materia.

2. LO MÍSTICO COMO MATERIAL: GOCE EN LA VIVENCIA O DESPLIEGUE DE LA VIDA

Lo que toma a estas vivencias su banalidad, durante la vivencia siempre, en la reflexión retrospectiva solamente algunas veces, es la conciencia de una infinitud concretamente vivida, bien sea en angustia o en inspiración dichosa. Pues todo lo que es objetivo, es limitado; está en relación con otros objetos limitados, todo lo objetivo es finito. También la infinitud como concepto es un objeto finito de este tipo, es una infinitud meramente pensada o sabida, no vivida. La infinitud concretamente vivida en disociación anulada sujeto-objeto no es tampoco la vivencia de la infinitud va-

cía del "todavía una vez más", del "siempre adelante", como la vivimos desesperadamente en los sueños, cuando uno pasa sin cesar por habitaciones siempre nuevas o avanza sin descanso por un camino en el desierto con la conciencia de que jamás llegará a un fin. La vivencia de infinitud concreta puede existir en el momento y, sin embargo, ser juzgado al momento siguiente como indiferente, como engaño, como en los ejemplos banales expuestos; pero puede ser fijada también, como vivencia permanente significativa, ser buscada de nuevo; en este sentido, podrían originarse para la vida posterior, ya sea en el actuar, pensar o crear artístico, consecuencias, fuerzas directrices. Sólo entonces podríamos llamar a las vivencias, en un sentido más estricto propiamente vivencias místicas. Por lo tanto, éstas llegarían a ser vivencias místicas en este sentido por sus efectos, primero, en la vida anímica total, las cuales, en parte, han de ser tomadas como realidades últimas, por lo demás no concebibles y, en parte reciben su interpretación a partir de concepciones dadas religiosas o de concepción del mundo y sólo, así, consiguen secundariamente su efecto.

Aclarémonos de un modo esquemático las posibilidades que pueden tener las vivencias místicas:

1. Se da un impulso hacia lo místico: El vivir todo lo místico da, en cuanto vivencia, una satisfacción específica. Se desarrolla una técnica y un método místico (mística en el sentido más estricto).

2. Se da, a la inversa, un impulso que aparta de lo místico: Todo lo místico es percibido como ilusionismo y es rechazado: se andan los caminos ilimitados en el mundo objetivo pensando, actuando, creando (positivismo).

3. Se origina una síntesis de ambas tendencias: De lo místico parte el impulso a lo objetivo y vuelve continuamente a lo místico nuevo. No se cultiva una técnica de la vivencia en sí, sino que, en movimiento circular siempre renovado, se toma la vía desde lo místico a lo objetivo y, por la objetividad, se alcanza la mística. Por la infinitud del hacer, del pensar y crear objetivos, el

círculo, en espiral progresiva, continúa ensanchándose; lo místico deviene siempre nuevamente, cada vez más profundamente como salida de la objetividad posterior (despliegue de la idea).

El primer tipo se hace, finalmente, cómodo; se convierte en mera vivencia formal con analogías y símbolos sacados casualmente; por necesidad evolutiva se hace cada vez más monótono, se aparta cada vez más de la totalidad, de la infinitud; tiene como término las muestras de habilidad ascéticas, el embrutecimiento falto de cultura, los rudos sentimientos de felicidad.

El segundo tipo está en peligro de perder totalmente lo místico y de extraviarse en lo finito del mundo del objeto y de la infinitud vacía del mismo, de mecanizarse y dejarse arrebatar a las fuerzas vivientes.

El tercer tipo conduce a un proceso infinitamente progresivo de transformación del alma que se supera continuamente a sí misma, que no descansa definitivamente en ningún punto; aquí no se da ya técnica mística específica alguna, pero lo místico es duradero, y por naturaleza siempre nuevo y otro elemento de la vida. El modo de vivencia mística respectivo descansa en los presupuestos más abundantes, pero en esta medida no es en absoluto inmediato, pero en sí mismo es siempre nuevo y, con ello, relativamente inmediato en cuanto presupuesto para el proceso posterior de la objetivación. Al final de este proceso está la idea: sobre la base de presupuestos inmensos e infinitos es posible un estado místico total, después que se ha representado todo lo objetivo, pero solamente a base de este mundo objetivo. Todo goce formal de los estados místicos, incluso el éxtasis, se manifiesta a partir de aquí como una anticipación vacía de aquello que está al final de un camino infinito como idea. Lo que en la historia nos sale al paso como "mística" es en una buena parte este "anticipar", pero en parte también la tutela y cultivo de las fuerzas que mantienen segura la síntesis circular contra el vaciamiento pleno en la objetividad finita.

El primer tipo está representado al más alto nivel, por Laotse, por ciertos místicos indios, orientales y medievales; en degeneración por los estúpidos ascetas hindúes o en el embrutecido monje de Athos. El segundo tipo, el hombre amístico ha existido allí

donde la concepción del mundo positivista y racionalista es no solamente teórica, sino también real y donde se han desechado todas las vivencias de deficiente disociación sujeto-objeto como anormales y absurdas o no han sido tenidas en cuenta: este tipo pensará necesariamente de un modo poco creador, más o menos mecánicamente, juzgará y valorará conforme a normas fijas de fórmulas racionales: obrará según esquemas y vivirá solamente en los sentimientos más primitivos y, además, todavía menospreciadas, si no son consideradas como útiles. Es el tipo del hombre útil, capaz de rendir, que solamente fracasa cuando, además de rendir, debe ser hombre. Perfecto es solamente mientras la máquina no es estorbada y encuentra sus tareas normales. El tercer tipo, el hombre demoníaco, es el nunca satisfecho, el nunca definitivamente claro, el que tiene siempre las mayores pretensiones de vitalidad, se supera a sí mismo, deviene siempre a nuevos modos de ser, es fiel a sí mismo, sin ser racionalistamente consecuente y sin ser caóticamente inseguro y accidental. Vivencias místicas en el sentido más amplio y puramente psicológico de deficiente disociación sujeto-objeto tienen los tres tipos. Lo que son, lo son en una gran parte por una concepción del mundo de valoración e interpretación que, en acción continuada, llevan consigo un cultivo y fijación totalmente diferentes tanto de las vivencias místicas mismas, como del hombre total. La posición ante estas concepciones del mundo y sus consecuencias descansa sobre actitudes y resoluciones últimas.

La contraposición de las concepciones del mundo que de las vivencias y experiencias llamadas, en el sentido más amplio, "místicas" hacen el místico propiamente dicho y de las ideas, el hombre que se despliega demoníacamente, o las que expresan racionalmente la diferencia que, tal vez, está co-fundamentada en una modalidad originaria distinta de las vivencias, puede ilustrarse por una contraposición antitética de Plotino y Kant. Desde Plotino hay que afirmar el tipo místico, desde Kant el tipo demoníaco, ideológico.

Hemos elegido a Plotino y Kant, no para hacerles justicia históricamente —ambos son fenómenos demasiado complejos, hasta tal punto que, los pocos rasgos extraídos de sus doctrinas, tendrían que dar una imagen históricamente parcial y ambigua—, sino por-

que a través de sus fórmulas se deja aclarar, para la vida en general, la dirección contrapuesta en la valoración de lo místico; cómo estas fórmulas presuponen interpretaciones contrapuestas del mundo para llegar a una imagen del mundo y cómo de ellas se originan exigencias contrapuestas para la vida y para la valoración de los fenómenos vitales aislados.

El presupuesto es la interpretación fisolófica contrapuesta del mundo.

a) La *teoría del Uno* de Plotino: Plotino sabe lo que tiene con el mundo. Del Nus se originan, en una serie de emanaciones, el mundo ensanchado y, en un proceso regresivo, los entes hacen retroceder hacia el Nus, a una bajada al mundo de los objetos particulares finitos se contrapone una subida de retorno al Uno. "Pues no es la realidad de la vida, es decir, el "todo" la primera vida, sino que ésta ha brotado por sí misma como de un manantial. Imagínate un manantial que no tiene principio más allá, pero él mismo se transmite a los ríos sin que él sea agotado por los ríos, antes bien, sosegadamente permanece en sí mismo... o imagínate cómo la vida de un árbol pujante invade el espacio, mientras él sigue siendo principio y no se disgrega en la totalidad, en cierto modo, fuertemente asentado en las raíces. Ésta, por lo tanto, da al árbol toda la vida, pero sigue siendo por sí misma, porque no es la plenitud, sino principio de plenitud... Y como en todo individuo hay un Uno, al que tú puedes hacerle volver, así también el todo puede volver a lo Uno anterior a él que todavía no es sencillamente Uno, hasta que se ha llegado al "Uno" simple... Pero si aprehendemos el "Uno" de la planta, es decir el principio permanente y el "Uno" del animal y el "Uno" del alma y el "Uno" del Universo, entonces aprehendemos cada vez lo más poderoso y lo más valioso...".

En una serie creciente de vivencias de tipo místico en las que nosotros no miramos (un objeto), sino que miramos (sin objeto), el alma humana restablece la unión con el "Uno". En el éxtasis, el alma consigue no algo así como un vivir meramente, no solamente una fuerza personal, sino una unión real con el "Uno", con el absoluto: "Y cuando uno aprehende lo "Uno" de lo verdaderamente esente, su principio y sus fuentes y su fuerza, entonces ¿de-

bíamos ser incrédulos y pensar erróneamente en tener la nada? En todo caso no es nada de aquello cuyo principio es tan cierto que nada puede enunciarse de él, no es ser, ni esencia, ni vida: está sobre todo esto...". La finalidad de la vida llega a ser, de un modo tan natural, la unión con el "Uno", el contacto real y directo: "Pero si lo concibes, después de haberte desprendido del ser, te maravillarás y obligándote a ir hacia él y aprehendiéndolo en sus efectos descansa y busca entenderlo mejor por intuición, comprendiéndolo, sin embargo, de modo que abarques con una mirada su grandeza en aquello que es según él y por él".

b) *Teoría de las ideas de Kant*: Kant no sabe lo que tiene con el mundo en sí. Podemos saber y experimentar dentro de la disociación sujeto-objeto. Enseña que todo lo objetivo es objeto para nosotros por la unión de forma categorial y material sensible; que nosotros aprehendemos solamente lo finito, porque aprehendemos lo objetivo. Pero en todas partes obtenemos —tanto frente a las esferas aisladas como frente a la totalidad del mundo— la dirección a lo infinito. En ningún punto podemos recorrer la infinitud hasta el final, en cuanto totalidad infinita; conseguirla como objeto. De este modo tendría que llegar a ser finita por sí misma. El proceso de la dominación del mundo objetivo tampoco puede imaginarse nunca concluible en el tiempo. Pero en la actividad dentro de la disociación sujeto-objeto vivimos algo que transciende. Este vivir es objetivamente cognoscible en sus efectos: el caos de los objetos finitos, incluso de vacía infinidad, es conocido por nosotros, dominado en el obrar, en tanto que elegimos, seguimos y mantenemos direcciones. Así goce, mundo, el alma, la vida y las ideas: pero estas ideas nunca podemos conocerlas, objetivamente son solamente nombres de direcciones. El mundo, en cuanto totalidad, no es objeto nuestro, y mucho menos el alma y la vida. Estas ideas, como dice Kant, no son dadas, sino puestas. En la medida en que estas relaciones pueden ser concebidas lógicamente, Kant las ha sometido al análisis más exacto. Una idea jamás se deja definir, comunicar, enseñar. Actúa por sí misma en conocer sistemático, en actuar y crear artístico, pero nunca es alcanzada y, sin embargo, de ella emana una realización actual y el sentido. Por lo tanto, es

lógicamente algo que sería solamente dirección, solamente principio regulativo pero, psicológicamente, es una fuerza en nosotros que es cognoscible como síntomas en las vivencias de tipo místico carentes de sujeto-objeto. Solamente a través de ella mantendremos nuestra dirección y podemos aprehender esencialidades sin que queden en infinidades vacías, a la deriva o en costumbres mecánicas. Aunque el mismo Kant habla casi exclusivamente de lo objetivo-lógico y metodológico y apenas trata de la vivencia de la idea, sin embargo, esta concepción de una fuerza psicológica destaca en ocasiones de una forma clara.

La idea nunca es dada en su plenitud. Solamente podemos dar de ella las determinaciones formales como Kant, por ejemplo, de la vida. Nos aproximamos a ella solamente por una profundización continua en el mundo objetivo de las finitudes que, a través de ella misma, tienen para nosotros sentido y coherencia; que solamente son comprensibles a partir de lo inconcebible de la idea. Las ideas las vivimos, estas vivencias, en cuanto específicas, apenas si pueden describirse; no son necesariamente tan intensas que nos esté permitido compararlas con el éxtasis, aunque sólo sea de lejos, pero son eficaces. Tampoco podemos describirlas de un modo adecuado, como algo para nosotros en el mundo de los objetos, ni como factor de nuestra vivencia puramente objetiva. Son vivencias que se escapan a la disociación sujeto-objeto, por mucho que se edifiquen sobre esta disociación, en la medida en que ésta se ha desarrollado en cada caso, y conduzcan incluso a nuevas y claras disociaciones. La idea misma llega a ser viviente, cuando ella misma se va haciendo cada vez más clara, es decir, cuando aprehende finitudes en orden sistemático y conformación operante. La vivencia de las ideas no significa, en modo alguno, un contacto con cualesquiera cosas en sí, las ideas no representan un primer contacto auténtico con el absoluto. Más bien, son fuerzas que crecen, gérmenes que se desarrollan, pero no en tanto que se cultiva la vivencia, y se hace de alla objetivo, sino en tanto que seguimos los caminos hacia el reino de lo finito y objetivo.

Si, conforme a la característica general de que no se abren por sí mismas en la disociación sujeto-objeto, de que son claras y mis-

teriosas, llamamos místicas a las vivencias de las ideas, en tal caso la contraposición de la mística de Plotino y de Kant es: la mística de Plotino es una mística del absoluto, está fuera del mundo (el mundo es preciado solamente como consecuencia secundaria, como ampliación y secreción) la mística de Kant está en el mundo objetivo, bien como superestructura, bien como fuente y causa del caminar en este mundo. Plotino está en unión inmediata con el absoluto, Kant está siempre a distancia del absoluto inasequible, para el que tiene relación de dirección y de tarea y de sentido, pero nunca está unido con él. En Plotino se alcanza y se busca un estado paralizante de satisfacción dichosa en el regazo del "Uno". En Kant se trata de un aspirar sin descanso hacia infinitudes plenas, ideológicas; un caminar incesante que solamente vuelve a sí, para recobrar fuerzas, de un modo provisional y momentáneo en las vivencias de las ideas. En Plotino se trata de un poseer en paz, en Kant un poseer con la conciencia de la oscuridad, del impulso violento hacia la objetividad que sólo hacia atrás profundiza la posesión misma. En Plotino la consecuencia es irrecusable, porque la vivencia es finalidad misma, de modo que lo fundamental tendría que ser una técnica del éxtasis; en Kant la consecuencia de una valoración de las vivencias místicas conforme a la fuerza que las fundamenta es poder crear y dar direcciones ideológicas dentro del mundo objetivo —todo lo demás es ilusionismo. En Plotino, la vivencia mística, en cuanto objetivo definitivamente alcanzado de unión real, es apreciada sobre todo— lo que en la práctica ha de llevar fácilmente el auto-goce satisfecho, a la embriaguez ya sea la del opio o la de la sexualidad. En Kant, lo místico es solamente principio o término nunca alcanzado —radica como idea de las ideas, como mirar místico a base de dominio total del objeto en la infinitud— entre tanto el despligue objetivo en el actuar y pensar es lo fundamental para la exigencia de la vida. La unión vivida subjetivamente de algún modo con el individuo concreto, con una planta, con un hombre llega a ser para Plotino un preestadio en pequeño de la elevación de esta vivencia hasta refundirse con el absoluto; para Kant llega a ser punto de partida para profundizar esta vivencia, en clara disociación sujeto-objeto, por investigación

de las plantas, por comunidad amorosa y conformada con los hombres, por conocimiento del alma humana, en tanto que se da a luz contenido objetivo. Kant diferencia de modo consecuente las vivencias místicas por tipos y busca éstas heterogéneamente según los caracteres de utilidad para el mundo objetivo; en Plotino solamente hay criterios subjetivos de manifestación metafísica o no los hay; aquí se confunden psicológicamente todos los tipos de vivencia mística.

La concepción del mundo kantiana es a este respecto idéntica con la de Goethe:

Si quieres caminar hacia el infinito
dirígete a todos los lados de lo finito.

Goethe, al conocer a Plotino, anotó la siguiente observación característica:

"No se puede censurar a los idealistas que se inclinan tan activamente a la consideración del "Uno", del que se origina todo y al que todo habría de volver nuevamente. Pues, naturalmente, el principio vivificante y ordenador en lo fenoménico está de tal manera oprimido que no sabe cómo ponerse a salvo. Sólo que volvemos a acercarnos al otro lado, cuando echamos hacia atrás lo conformador y la forma superior dentro de una unidad que desaparece para nuestro sentido externo e interno".

"Nosotros, hombres, estamos referidos al despliegue y al movimiento; estas dos formas son en las que se manifiestan todas las demás formas especialmente las sensibles. Pero una forma espiritual no es reducida en modo alguno, cuando se realiza en lo fenoménico, presupuesto que su aparición sea una verdadera creación, una verdadera reproducción. Lo procreado no es menor que el procreador; la ventaja de la procreación viviente es que lo procreado puede ser más excelente que el procreador".

Imaginémonos la masa de las vivencias de deficiente disociación sujeto-objeto, e imaginémonos que en un hombre —inconsciente o incluso conscientemente— sobre esta masa de vivencias, que también existe en él, actúa una de las dos concepciones del mundo plenamente contrapuestas, que en la historia están representadas entre otros por Plotino y Kant, eligiendo, fomentando, reprimiendo, entonces en esta masa se anticipa, por decirlo así, una separa-

ción química: Vemos en los casos puros, desarrollados en lugar de una masa que tiene como característica común la deficiente disociación sujeto-objeto, dos masas totalmente diferentes: las vivencias ideológicas y las vivencias místicas en el sentido estricto en que usualmente se emplea esta palabra.

Desde el lado místico, las vivencias ideológicas son descuidadas y se encuentran indiferentes; son muy poco intensas en cuanto moción anímica momentánea, en cuanto afecto momentáneo y modificación de conciencia momentánea; dan siempre la conciencia de estar a distancia del absoluto, señalan siempre al mundo objetivo, en lugar de sacar de él.

Desde el lado ideológico son rechazadas las vivencias místicas: En cuanto afecto momentáneo imprevisible y en cuanto modificación de conciencia son demasiado intensas, ofrecen falsamente una unión anticipadora con el absoluto, son ilusionismo, en lugar de llevar al mundo objetivo, apartan de él.

Desde el lado místico se da como criterio último la evidencia inmediata y la corporeidad en la unión con el absoluto, y desde esta evidencia es compadecido cualquier otro hombre que no la posee —durante la expresión de esta evidencia, los tipos de hombres son sumamente diversos, cuando los contemplamos conforme a puntos de vista objetivos—. Desde el lado ideológico tiene validez que las vivencias tienen su criterio en la fecundidad, en sus consecuencias para la creación, dominio y conformación del mundo objetivo. A partir de aquí lo místico aparece como auto-goce, como aniquilador, como nihilista.

Para el místico tiene validez el estado, para el ideológico la tarea; para el místico la disolución y destrucción de sí mismo, para el ideológico el devenir y el ser.

Si la vía de la mística y la vía de la idea son absolutizaciones unilaterales que sólo en la síntesis constituyen la totalidad de la sustancia humana, no se puede contestar, pues, según yo veo, la totalidad no es representada como totalidad, sino solamente como combinación. En todo caso en ambos polos hay algo sustancial. Como tales sustancias debemos caracterizarlos y separarlas de las formas siguientes.

1. *La mística*

En el centro de la mística está la vivencia, que —en cuanto vivencia— es unión real con el absoluto. Si esta vivencia llega a ser meta y sentido de toda la existencia, no como mera vivencia, sino como primicias reales y como anticipación real de la felicidad eterna ya en este mundo, entonces se origina de ello con consecuencia lógica y psicológica un modo determinado de ver y llevar la vida. Éste tiene siempre en la tierra un gran parecido; en la literatura mística, la fenomenología de la vivencia mística específica confluye en muchos aspectos para formar un todo con las reglas de la conformación de la vida entera y de la exposición de los modos de conducta irracionales individuales.

El tipo de esta forma de vida puede describirse formalmente, por ejemplo así: Como el único objetivo es la vivencia mística en la mayor perfección, se ha de vivir de modo que esta vivencia sea alcanzada de la forma más segura y frecuente. El hombre entero tiene que ser afectado, cada minuto de su existencia, todo ha de ser puesto en relación con el abismo místico último. Pero como no solamente del individuo, sino también del absoluto mismo (de la "gracia de Dios") depende el que la vivencia entre en unidad real con el absoluto, el místico se siente positivamente en las manos de Dios. Su vida es un experimentar pasivo los caminos de Dios. Todos los caminos, que llevan al mundo de objetividad desplegada, apartan de lo místico y, por esto, son rechazados por lo místico que debe ser alcanzado directamente sin rodeo, de un salto al todo y absoluto. Se prefiere la pobreza espiritual al pensar (pues el pensar fija, determina, hace finito); se prefiere el no obrar, el dejar pasar; el no intervenir al actuar (en el que es aprehendido algo individual, finito); se rechaza toda antinomia, también la de bien y mal, en favor de la unidad transcendente. El único criterio del valor es para el místico la comunidad real con Dios que, en cada momento de la vida, existe como intención, concepción y estado de ánimo, en unión extática mística como realidad cada vez reno-

vada. Inactividad e irresponsabilidad son para él naturales, cuando solamente existe aquella realidad. Sólo ha de experimentar qué caminos quiere Dios andar con él: Cuando el místico, considerado desde los puntos de vista de la disociación sujeto-objeto y de este mundo, llega a ser infiel a sí mismo, inconsecuente, entonces precisamente se trata de los nuevos caminos de Dios. El mundo se da para él como algo que ya no hay que tener en cuenta, como algo que ya no importa; puede hundirse, puede hacerse de él lo que se quiera o mejor lo que Dios quiera. El místico no influye en ello, pues no interviene. De este modo cree ejercer esencialmente los mayores efectos, incluso cuando se retira a sí mismo. Su vida propia está fuera del mundo, en los estados que van desde la oración al éxtasis. Su felicidad es tanto mayor, cuanto menor es el contenido de su vida, es decir, cuanto menor es su objetividad. Pero esta felicidad no es vacío de conciencia, sino una plenitud infinita y todo lo objetivo, el mundo entero visto desde aquí no es nada para él. Esta plenitud lo embarga y lo acuña de modo que realmente se muestra indiferente frente a toda existencia en este mundo hasta el punto de no importarle perderla. Tiempo y decisión en el tiempo no tienen ninguna significación, como todo lo finito. La existencia del místico es intemporal y eterna. Esta existencia encuentra expresión en imágenes, paradojas, doctrinas de contenido negativo (negación de todo lo finito), en la vida y costumbres de la personalidad. Toda expresión ha de ser indirecta, como en la expresión de la idea; pero, además, impenetrable, confusa, oscura, de simbolismo irrefrenado. Pues la claridad sólo se da en lo finito, solamente aquí hay caminos que llevan a la claridad cada vez mayor de la comunicación entre hombres.

Como ilustración vamos a dar ejemplos de expresión doctrinal y, después, un ejemplo de vida mística individual.

Laotse [177] dice del no "actuar":

> *Querer conquistar el mundo con la acción:*
> *Tengo la experiencia de que no se logra.*
> *El mundo es una cosa espiritual,*

---

[177] Traducción de Wilhelm.

que no nos está permitido tratar.
Quien actúa en él, lo corrompe.
Quien se aferra a él, lo pierde...

Laotse ha descrito patéticamente cómo el individuo vive la intranquilidad de lo no unido. No posee todavía la unión segura mística, que abarca la totalidad del hombre, mas rechaza ya las diferenciaciones y limitaciones objetivas. Así, viene a parar necesariamente a la oposición a la masa que vive en objetividad clara y desplegada y ha perdido la raíz del absoluto. Pero en cuanto hombre finito pertenece, al mismo tiempo, a esta masa y sufre en su aislamiento. El pasaje dice así:

No podemos dejar a un lado impunemente, lo que todos respetan.
¡Oh soledad! ¿No he alcanzado aún tu centro?
Los hombres de la masa están radiantes, como en la celebración de las [grandes fiestas,
Como cuando subimos a las torres en la primavera:
Sólo yo estoy indeciso, todavía sin una señal para mi obrar.
¡Como un niño pequeño, que aún no sabe reir!
¡Peregrino cansado, que no tiene patria!
Los hombres de la masa rebosan todos vida:
¡Sólo yo estoy como abandonado!
¡Es cierto, yo tengo el corazón de un loco!
¡Caos, ah Caos!
Los hombres del mundo son diáfanos, tan diáfanos:
¡Sólo yo estoy como empañado!
Los hombres del mundo están tan ansiosos de saber:
¡Sólo yo estoy triste, tan triste!
¡Intranquilo, ah, como el mar!
¡Llevado de aquí para allá, ah como quien no sabe donde va!
Los hombres de la masa tienen todos algo que hacer:
¡Sólo yo estoy ocioso, como un trotamundos!
¡Sólo yo soy distinto a los hombres!:
Pues doy valor a la madre pródiga.

Para señalar la concordancia de la inactividad en las doctrinas más distanciadas entre sí temporal y culturamente, vamos a citar un pasaje de la "Deutschen Theologie" [178]:

"Para la recuperación y mejoramiento no puedo ni deseo ni debo hacer nada, sino que debe ser un puro padecer, de modo que Dios sólo haga y obre en mí todas las cosas y yo padezca todas sus obras y su voluntad divina. Pero así, no deseo padecer esto, sino que me poseo con propiedad como mío y yo, para mí y a mí y cosas por el estilo, esto estorba a Dios... de esto se sigue que el hombre no toma interés por nada, ni por el ser, por la vida, por el saber; ni por la capacidad, hacer y dejar, ni por todo aquello que pueda llamarse bueno. Y por consiguiente el hombre llega a ser absolutamente pobre y se hace nada también para él mismo y en él y con él todo lo esente, es decir, todas las cosas creadas".

Como ejemplo de la *vida irracional* del místico vamos a informar de algunos rasgos de la vida de Gottfried Arnold, cuya autobiografía contiene cambios característicos. Nacido en 1666, en 1697 llegó a profesor de historia en la universidad de Giessen. Sin embargo ya en 1698 dijo adiós a ésta. Él mismo nos describe cómo llegó a la ciencia y cómo la abandonó:

"Entre tanto el enemigo, que no desea mi salvación, no ha cesado de impedírmelo en mil ocasiones. Primero mi placer y capacidad me llevó al saber, especialmente a la filología y dentro de ésta a la antigüedad, historiam civilem et criticam. Aquí mi espíritu quedó expuesto a grandes peligros y daños y ésto bajo grandes fatigas. También me apartó de ello de un modo violento el amor de Dios mediante continuas oposiciones y testimonios arrastrándome al uno necesario, hasta tal punto que, finalmente, me vi obligado a abandonar no solamente todo estudiar infructuoso, sino también a deshacerme de todos mis libros a excepción de unos pocos, angustiado extremadamente en mi corazón y convencido de la gran vanidad de todo. Pero como mis inclinaciones naturales a la diversidad y, además, a la alabanza de la gente eran tan grandes y, por esto, tendía continuamente al placer aparente de la erudición vasta, Dios permitió, finalmente, por razones santas que me pudiera saciar con estas cosas hasta el mayor asco y superabundancia, como en su país los israelitas con la carne.

[178] Según la obra: *Religion in Geschichte und Gegenwart.*

No obstante mi sentido, al mismo tiempo, fue orientado a algunos fines buenos, en tanto que, al fin, después de mucho esfuerzo en otras ciencias e idiomas vine a parar a la Historia de la Iglesia. Por lo demás, ahora, después de conocer la profunda corrupción en toda la llamada cristiandad, no tenía el propósito de llegar a ningún cargo eclesiástico público, toda vez que, tampoco me encontraba en absoluto capaz para aquellas ceremonias externas y aquellas representaciones casi necesarias, ni inclinado a ellas. De ahí que muchos allegados a mí llegasen a pensar que podría pasar toda mi vida de la forma más provechosa alejado de los cargos públicos, en investigación y descubrimiento de la Historia de la Iglesia hasta entonces muy poco conocida y falseada entre nosotros los alemanes. Me dejé, pues, imponer un trabajo tras otro en esta materia, apartándome de mi finalidad principal (tender a la mejor parte), para venir a parar, por el contrario, a la complicación de que, por último, fui convencido sin darme cuenta de sacar provecho a las historias públicamente en una universidad.

A esto debieron contribuir muchas razones aparentes y, en general, la idea que todavía alentaba en mí de que la educación sobre lo que es la Iglesia-estado sería para un espíritu ilustrado algo más soportable y provechoso en su edificación que yo había creído anteriormente, dada mi poca experiencia en la educación, después de haber vivido ya 10 años fuera de las universidades y antes de que hubiese sentido o me hubiese dado cuenta de la corrupción general.

Pero apenas había iniciado las funciones normales en este cargo, cuando sentí de un modo ininterrumpido en mi alma la mayor angustia y tribulación Me esforcé en ser fiel y aplicado en la lectura, en la controversia y otros *exercitiis* y traté de encontrar sosiego de cualquier otro modo. Sólo la penitencia que siguió pronto se impuso a todo (Dios sabe que no miento), también a alguna criatura que pudiera gustarme. Entonces empezaron de un modo insoportable siempre que escribía o en cualquier ocasión los continuos castigos y advertencias del Espíritu Santo. El asco de las tareas racionales deseosas de gloria y altisonantes de la vida académica creció en mí cada día más, y así descubrí de un modo intenso, con un gran desencanto por mi parte, el secreto de la maldad que había en mí y en los otros. Por que veía precisamente que todo estaba en contra de Cristo, de su humildad, amor, sencillez aún más de la fe viva y de todo el camino de la salvación.

Pero pronto empezó a obrar la misericordia de Dios —convenciéndome poco a poco de mis segundas intenciones sutiles y alentadas en secreto al aceptar este cargo. Pues aunque en el fin primordial obraba con gran seriedad, el Espíritu Santo me descubrió en aquellas mis quejas interiores, también algunas veces en la oración, mi placer secreto en los cargos, títulos

y honores; el terror a la difamación que me impidiera llegar a algún servicio; la preocupación de cómo podría mantenerme durante toda la vida: en suma, el orgullo secreto y preocupación del vientre y, al contrario, el temor y la huida de la vida pobre de Cristo. Item, el temor a la deshonra y a la enemistad de la gente del mundo, etc.

Es cierto que no carecía de contraposiciones, propuestas y planes de la razón y de todas las criaturas que, a menudo, me acosaban, item de contradicciones y tentaciones —lo que me obligó a rehuir la mayor parte de las reuniones y a emplear el tiempo en la oración y en la súplica. Pero a los banquetes y francachelas acostumbrados no hubiera podido ir de ninguna manera, después que la atrocidad de los mismos es rechazada también por el corazón del mundo".

En 1698 abandonó la universidad, en 1700 se casó con Ana María Sprögeln "en cuyo trato, como él mismo atestigua, la sabiduría de Dios muestra interna y externamente mucho favor y buenas obras". Después de vivir privadamente en Quedlinburg, desde 1701 a 1705 vivió en la corte de la duquesa en Sachsen-Eisenach. En 1705 fue nombrado inspector y pastor en Perleberg. Murió aquí en 1714. Lo contradictorio de su conducta —por una parte huida del mundo y santidad, tarea del profesorado, por otra; después, de un modo repentino matrimonio y cargo de predicador— provocó toda clase de calumnias contra él. De éstas se justifica Arnold en un escrito al Ministerium de Quedlinburg:

"Quien haya experimentado en su alma o en la de otros algún indicio de los designios ocultos y extraños de Dios, podrá poco a poco llegar a ser capaz de emitir un juicio sano también de las cosas paradójicas de modo que no deba ser juzgado a su vez. Pero solamente pueden percibir justamente el sentido y la voz del espíritu a la luz divina, aquellos que redimidos por el espíritu mismo de todos los prejuicios, de las opiniones sectarias formadas por uno mismo y de los propios caminos, permanecen abiertos y sumisos al rasgo, sin mezcla (esencialmente puro) y el más santo de todos, del padre en y para su hijo. Estos sentidos ejercitados son los únicos que pueden saber cómo muchos y muy diferentes estados, y disposiciones de un alma acontecen sucesivamente de un modo cambiante y cómo algunas tareas y pruebas extrañas son propuestas por Dios a menudo una tras otra: de ahí que también en cosas externas accidentales, que no afectan a la esencia de la bondad celestial misma, puedan manifestarse ciertos cambios que entre sí parecen contrarios a la razón o anularse uno a otro a pesar del nuevo nacimiento, en el fondo y en el ser iniciado, el Jesucristo una vez unido y revelado ayer, hoy y en la eternidad sigue siendo el mismo en los suyos y no se transforma...".

A esto hace notar el editor: "Pues es manifiesto, por muchos ejemplos de la Sagrada Escritura que Dios, que todo lo sabe, cuando ha encontrado que sus hijos son fieles en una cosa, después los lleva en las cosas externas a otra parte y por otros caminos dando, por así decirlo, una *contrarie lection*, como en el caso de Abraham, y a veces nos priva y aparta de una cosa, en la que después vuelve a ponernos".

Si colocamos en el centro la idea de una mística auténtica y plena, entonces *de este centro derivan múltiples formas*, que se llaman en verdad místicas, de las que está llena la historia de la mística, pero que, en cuanto formalizadas e inauténticas, no nos está permitido tomar en general por lo místico. El místico auténtico tiene algo libre, espiritual. No puede ser expresado en una fórmula. Las vivencias extáticas son la cumbre suprema de una existencia que satisface cada minuto la existencia del hombre y cada uno de sus movimientos. En el vaciamiento a pura forma y a lo inauténtico, el goce de la vivencia del éxtasis se convierte cada vez más en auto-finalidad aislada. La vida llega a ser un páramo extensísimo que se interrumpe por el éxtasis. En lugar de una vida que abarca la totalidad del hombre hace su aparición una técnica psicológicamente refinada para la producción de estados místicos temporalmente siempre limitados. En lugar de plenitud indecible subjetivamente vivida aparece, por una parte, vacío de conciencia con sentimientos de felicidad embotados, por otra una cantidad de materializaciones de lo místico en visiones y cosas por el estilo que, racionalizadas, comunican una gnosis mística que da una bofetada al ser originario de la mística como vivencia de la infinitud plena en deficiente disociación sujeto-objeto como una nueva materialización (sólo que sin significación real). Estos contenidos objetivos de la gnosis mística han de ir elevando artificialmente las mociones anímicas en el transcurrir monótono de la vida, tal como las técnicas tienen como finalidad de acción la provocación narcótica y excitante de perturbaciones de conciencia de tipo deseado que lleven al auto-goce. La vida llega a ser totalmente caótica, pues la entrega a los caminos de Dios, prácticamente, se convierte en un ceder a todo impulso. La vida mística, dado que no hay una orde-

nación positiva de la vida, conduce de hecho a la mayor variedad de formas, porque la realización de este entregarse sin violencia a los impulsos divinos por los caracteres especiales, hace posible igualmente que el libertino, que vive caótica y accidentalmente, para el que, a fin de cuentas, la sexualidad ocupa el lugar de la felicidad sobrenatural, sea considerado como el hombre noble, "natural" e incapaz de toda violencia. Sigue siendo común a todos lo formal: que no descansan en fundamentos, en principios y tareas; que, por esto, no es posible discusión alguna con ellos; que no solamente no reconocen a fin de cuentas nada firme, como los hombres ideológicos, sino que rechazan también el camino a través de todas las estabilidades en la sucesión de afirmaciones y superaciones, en el movimiento ascendente a través de lo finito y racional, Pueden inteligentemente cerrar sus oídos a las razones, apoyándose más bien, en su comunidad real con Dios y en la voluntad de Dios que se manifiesta a ellos de un modo inabarcable. Reina el sentimiento de la falta de responsabilidad última. En el tiempo no se decide nada propiamente. El místico carece de desarrollo, anula todo desarrollo en beneficio de una intemporalidad. Considerado desde el punto de vista del mundo en disociación sujeto-objeto, en su vida no hay continuidad. La existencia no es para el temporal, y responsable, sino intemporal, sobrenatural, eternamente decidida.

2. *La idea*

La vida auténtica de la idea es movimiento dentro de la disociación sujeto-objeto, movimiento dentro de lo finito. La vida de la idea no es inmediata, no está dada y cumplida sin más como vivencia, sino solamente comunicada por la acción en el mundo, por la experiencia, reflexión, autoconcepción, etc. Por muy irracional que sea la idea, no se manifiesta como lo irracional, que echa a un lado a lo racional, sino que llega a ser viviente por movimiento infinito dentro de lo racional, penetrándolo y transcendiéndolo. La idea no vive fuera de la realidad (tal vez ignorándola y existiendo a base de azares felices, que como tales incluso son negados; o

rehuyéndola y sometiéndose a ella aparentemente), sino por la realidad en la que ella mueve y conforma. Pero si la idea no vive sin tomar cuerpo en lo finito, esto no significa que ella misma sea algo finito, sino que lo finito es su camino. A través de ella lo finito obtiene sentido y significación eternos. Está enlazado con algo total y eterno. Mientras el hombre vive en la disociación sujeto-objeto, en el espacio y en el tiempo, lo finito e individual, el momento temporal, la decisión en el mundo han de ser para él tan importantes, como si sólo aquí se decidiera lo eterno, como si dependiera de esto temporal. En la contemplación absolutizada, el absoluto es puesto en un contenido que el hombre puede intuir y pensar; en la mística en una vivencia sobrenatural que saca al hombre fuera de este mundo; pero en la idea es puesto en la acción y en el movimiento, en la actividad y en el trabajo, en las tareas para este mundo. Aquí tiene validez la tesis kantiana de que solamente el conocimiento práctico de lo sobrenatural crea. Ésta es también la posición de Kierkegaard, cuando defiende la existencia contra la metafísica como mero pensar de contenidos y exigencias universalmente válidos, y contra la mística como aislamiento intemporal que niega vida y decisión. Dado que las ideas no devienen objetivamente, sino solamente sus movimientos dentro de lo finito, tampoco existe un criterio objetivo para la idea, pues puede haber criterios objetivos solamente para lo finito. Mística e idea son acentuaciones de lo subjetivo, son llamados a la existencia subjetiva, pero la mística es la más subjetiva, porque quiere la mera vivencia de la unión, enjuiciada como real, con el absoluto; la idea es, por comparación, una acentuación de lo objetivo, porque siempre dentro del caso concreto quiere solamente algo determinado y finito y reclama objetivación como obra, resultado y garantía. El absoluto está incorporado a ella solamente en lo finito, no le está dado por sí mismo, sino indirectamente. En lo místico, el hombre puede amar el absoluto, a Dios, la humanidad, la nada; puede amar sin objeto. En la vida de la idea ama al hombre aislado, a algo concreto e individual, una cosa, una tarea, una obra.

La transformación de la existencia ideológica con pérdida de su sustancia puede o perder la idea (lo místico en sentido más am-

plio que sigue siendo y mueve por ella) con mera retención de lo finito e individualidad que ahora pierde el hilo que lleva a lo sobrenatural y a la significación eterna; o puede perder el movimiento dentro de lo finito en favor de un entusiasmo por las ideas en el que las ideas son aprehendidas de un modo supuestamente directo, como el absoluto en la mística. La aquendidad vaciada de todo lo infinito, por una parte, y el entusiasmo por las ideas, por otra, son formas que no pueden calificarse de existencia ideológica. A aquélla le falta para ser sustancia lo eterno y total, a éste lo concreto, la corporeización y el movimiento.

La existencia mística y la ideológica muestran en parte *formas paralelas*, en las que transforman y pierden su sustancia. La racionalización en la *mística* conduce a la gnosis y a las materializaciones correspondientes, en la *idea* al saber absoluto de Hegel. El *místico* está contra las obras, contra la ley, la regla y el orden; actúa en este mundo anárquica y destructivamente. El *hombre ideológico*, que afirma la obra, fácilmente se convierte en "falso devoto", para él lo individual se autonomiza para convertirse en ser aislado y ser finito; así puede actuar desanimando, desolando, mecanizando. Para el místico es deseable como ideal un estado final de reposo y de ser eterno puro. Este ideal llega a ser para él, por ejemplo, el ideal de un reino de Dios sobre la tierra dentro de una iglesia universal, en la que no hay ya movimiento, sino solamente están dados los medios para adquirir lo sobrenatural para la unión directa con él. Además llega a ser fácticamente ideal de una contemplación gozosa, de una satisfacción de todos los deseos; se origina una vida en la que acciones desacostumbradas de interpretación sobrenatural se juntan caóticamente con una actitud para ejercer presión siempre que sea posible en la realidad. Vivimos y negamos las condiciones materiales de nuestra existencia. Encontramos, según el caso "justificaciones" arbitrarias, porque en el fondo no necesitamos ninguna. No queremos renunciar al goce de la sexualidad, pero nos preocupa que siga siendo irresponsable. Somos humildes e indiferentes, pero, de hecho, aspiramos al reconocimiento, a la influencia y utilizamos con gusto, sin damos cuenta para la satisfacción de las necesidades finitas que el hombre tiene

ahora, las oportunidades y relaciones del mundo y de los hombres que a la vez negamos. Frente a esto, el *hombre ideológico* quiere el movimiento dentro de este mundo, que afirma como totalidad, en tanto que lo agarra en particular cuando lo niega. Nada que ha llegado a ser realmente puede ser para él lo último. No conoce el ideal del reposo y del reino de Dios sobre la tierra, sino que tiene el ideal del proceso demoníaco, mientras que él, queriendo, tiene ante sí siempre solamente un algo finito determinado. De aquí deviene fácilmente un movimiento a cualquier precio, un mero querer cambiar, un destruir sin sentido determinado, con el solo fin de que no se origina paz. De aquí deviene, negando precisamente lo propiamente ideológico, un deseo directo de lo demoníaco que conduce a una dedicación genial caótica y a grandes ademanes.

APÉNDICE

TEORÍA DE LAS IDEAS DE KANT

Nuestro conocimiento se origina según Kant de la acción conjunta de tres potencias; de la sensación, del entendimiento y de la razón. La sensación nos da la intuición, lo material en general; el entendimiento, las formas en las que el material ilimitado se sintetiza en objetos. En ellas lo intuible se unifica en categorías, por ejemplo, sustancia, causalidad para formar objetos. Estas formas se llaman también conceptos y adquiere carácter de validez la proposición: Los conceptos sin las intuiciones son vacíos, las intuiciones sin los conceptos son ciegas. Todo lo objetivo consta de forma y materia; lo uno sin lo otro es vano. Todo nuestro conocimiento empieza con la intuición en virtud del entendimiento y termina con las ideas en virtud de la razón.

En la consecuencia de esta teoría radica que, según Kant, el conocimiento llega solamente a donde llega la experiencia, es decir, hasta donde los conceptos son satisfechos plenamente por la intuición. Kant admite un conocer objetivo solamente donde el contenido material de los conceptos en la intuición o está dado o puede ser dado en una experiencia posible. Ahora la razón humana, la tercera potencia cognoscitiva, posee conceptos de naturaleza distinta, a los que Kant llama *ideas,* cuya materia no puede ser dada en ninguna intuición posible, son, por ejemplo, las ideas de alma, de mundo, de Dios. Éstas no pueden ser dadas intuitivamente, porque hacen referencia al todo, mientras que para la intuición solamente se da lo individual; porque hacen referencia al absoluto, mientras que todo lo intuible está en la serie de lo condicionado; porque hacen referencia al infinito, mientras que todo contenido de nuestra intuición es finito. De ahí que en las ideas no se conozcan objetos. No obstante los esfuerzos por alcanzar por necesidad metafísica, un movimiento de los objetos de las ideas (del alma,

del mundo en general, de Dios), se desarrollan en paralogismos y sofismas en los que una palabra es empleada para dos conceptos diferentes (el "yo pienso" puramente formal es puesto idénticamente a un sujeto intuible, que contiene en sí una variedad muy grande); o se desarrollan en antinomias en las que del mismo objeto se demuestra con la misma evidencia lo contrario (por ejemplo "el mundo es infinito" y "el mundo es finito"); o, finalmente, utilizan el método engañoso de deducir de la esencia de un concepto la existencia de su objeto (en la prueba ontológica de la existencia de Dios).

A pesar de que la destrucción famosa de toda metafísica ocupaba el primer plano para el interés de los intérpretes de Kant, observamos también una *significación positiva* que Kant daba a las ideas: No conocemos en las ideas objetos, pero las ideas son para nosotros una luz que muestra los caminos de la investigación en el ámbito del entendimiento puro y da a éste *sistemática.* Las ideas no son constitutivas para los objetos, sino regulativas para el entendimiento. Las ideas no están dadas, así dice el famoso lema, sino puestas. Vamos a actualizar ahora lo que las ideas son propiamente de un modo positivo o lo que la potencia de la razón significa para Kant al lado de la del entendimiento y de la sensación.

En la diversidad de las experiencias intuibles que realizan entendimiento y sensación, existe una identidad; todas están bajo las categorías de la objetividad en general, de la causalidad, etc., y existe una coherencia: dentro de la unidad sintética del material sensible en la experiencia individual formada categorialmente. En el caso de que tuviéramos una gran acumulación de tales experiencias ¿tendríamos ciencia? No, dice Kant, esto sería un mero conglomerado, un caos. Se nos encarece continuamente que las característica de la ciencia están en lo sistemático. ¿Para qué obtenemos lo sistemático? Podríamos, por ejemplo, catalogar las experiencias aisladas por letras iniciales, o emplear otros medios técnicos; podríamos tener sistemática para una institución meramente económica, conveniente, útil en la actividad práctica de la ciencia. Pero todo esto, según Kant, no sería ciencia. Lo sistemático, que es propiamente lo científico, se hace posible en primer lugar por las ideas;

pues éstas no son recursos puramente técnicos, sino que tienen significación objetiva en los objetos mismos. La totalidad de la ciencia que es a lo que se aspira en las ideas, tiene por sí misma su conjunto de normas a través de la totalidad de los objetos. Lo sistemático no está condicionado solamente por las necesidades en la esfera de la verdad representable, sino por la verdad arquetípica misma. Es cierto que la totalidad no se puede alcanzar en ninguna esfera, pero nos acercamos a ella eternamente. Es cierto que solamente el conocimiento particular es determinado, mientras la idea es indeterminada; la idea es problemática, pero todo lo determinado llega a sernos científicamente lleno de sentido por la inserción en la marcha sistemática, cuyo objetivo sigue siendo indeterminado. Y aunque el campo de lo determinado se haga cada vez mayor, en cuanto totalidad alcanzable, es ampliable inteligente y sistemáticamente sólo en la totalidad ideológica, aunque ésta sea también indeterminada. Buscamos continuamente unidad sistemática. Este buscar es una ley de la razón y necesario, "porque nosotros sin este buscar no tendríamos razón y sin ésta tampoco haríamos un empleo coherente del entendimiento y al carecer de él no tendríamos una señal suficiente de verdad empírica" [1]. Así pues, las ideas no son ordenadoras solamente a posteriori, sino que son cooperantes ya en la formación del conocimiento en las esferas del entendimiento y de la sensación. Las ideas que, tratadas independientemente y por separado, suministran solamente conocimientos útiles, sin embargo, en el medium del entendimiento son en lo que toca a conocimiento, su sustancia propia.

Las ideas no dan *intuición estricta*, directamente se refieren *sólo al entendimiento*, como éste a su vez a la intuición. En la medida en que aportan unidad sistemática para el mero agregado de conocimiento intelectual, pudiera parecer que sólo entre ellas encontrarían nexos causales de las verdades, no en el reino de los objetos. Pero la coherencia ideológica no es la de las verdades analíticas, en la que nada nuevo se manifiesta, sino la coherencia de las verdades que cada una por sí enseñan algo nuevo. Pues la coherencia

---

[1] *Kr. d. r. Vernunft (Crítica de la Razón Pura)*, B 679.

que se encuentra por las ideas, no es arbitraria, casual, conveniente para la práctica científica, sino que tiene que estar fundamentada en la cosa misma. Pero mientras en la esfera del entendimiento tiene lugar satisfacción y, por esto, determinabilidad, la concordancia de la coherencia ideológica en la cosa misma con la coherencia sistemática en el conocimiento científico sólo puede ser aproximación, sólo puede seguir siendo indeterminada y problemática.

Si de principio prescindimos de la diversidad de las ideas y de las unidades sistemáticas de ellas dependientes, entonces se puede referir toda *formación de ideas*, según Kant, a un *principio*. Actualicémonos algunos ejemplos:

Para el efecto particular encontramos una causa, para esta otras causas y series completas de causas y complejos de causas, etc., de modo que tenemos cada vez menos nexos causales particulares aislados. Pero seguimos trabajando, sin encontrar la totalidad de una coherencia causal que abarque al mundo y lo explique en cadenas y divisiones infinitas. En este proceso procedemos conforme al principio: encontrar cada vez más relaciones, cada vez relaciones más universales, como si todo estuviera en coherencia continua. Un segundo ejemplo: Buscamos entre los objetos los que son de la misma naturaleza y formamos especies, y de éstas, géneros, clases. Pero nunca llegamos a derivar de un objeto genérico todos los objetos particulares a través de clases, géneros y especies. Un tercer ejemplo. Aprehendemos en la astronomía la topografía de los mundos de las estrellas, penetramos en espacios cada vez más inmensos mediante cálculos exactos, pero nunca aprehendemos todo el mundo, pues jamás llegamos a un límite. El mundo no es un objeto dado en la experiencia.

Lo común de estos casos es que nosotros buscamos la totalidad de las causas, la totalidad genérica de las múltiples formas, la totalidad del mundo espacial, en tanto que, conducidos por la idea de estas totalidades, avanzamos incesantemente, mientras la idea actúa en nosotros y no es destruida por una conclusión falsa antes de tiempo y anticipadora. En todos estos casos obtenemos ideas, en tanto que, transcendiendo todas las series, no encontramos el

absoluto más allá de las series de las condiciones, ni la totalidad más allá de lo particular, pero intendemos.

El principio dominante en la formación de las ideas es, por tanto: Tomar como guía lo *incondicionado* o el *todo.* Lo incondicionado no es algo así como un primer principio de las series de causas, no es un límite del espacio, sino el todo (o la totalidad) de las causas, el espacio total. Todo espacio intuible está limitado por otro espacio, toda causa experimentada tiene otra causa. Màs si también toda experiencia aislada es condicionada, en la idea la totalidad de la experiencia puede pensarse como incondicionada. Si también el espacio aislado intuido está limitado, la totalidad del espacio no está limitada. En la idea lo incondicionado es pensado siempre como totalidad, lo ilimitado como todo, y a la inversa. Pero ni la experiencia total incondicionada ni el espacio total ilimitado son jamás objetos posibles de la experiencia que, más bien, es siempre particular.

Totalidad e incondicionalidad son la esencia de la idea. Por lo demás Kant caracteriza las propiedades de las ideas por la *contraposición a las categorías.* La categoría está orientada directamente a la intuición por la que es satisfecha. La idea se refiere directamente sólo a los conceptos y juicios y sólo a través de éstos a la intuición. La categoría es intuible, adecuadamente realizable; la idea nunca es intuitivamente realizable, jamás encuentra en la experiencia su intuición congruente, jamás la experiencia es adecuada a la idea. La categoría es fuertemente limitadora, la idea se extiende más allá de todo límite alcanzado. La categoría está dada con su materia, la idea solamente puesta. La categoría es determinada. Las categorías dan objetos de experiencia aislados, las ideas dan unidad de experiencia. Sólo las categorías dan objetividad, las ideas no; sino solamente intención a totalidad. De las categorías se pueden deducir principios (por ejemplo, todos los cambios se producen según la ley de la concatenación de causa y efecto); de las ideas se originan principios regulativos que tienen la forma general: de todo miembro de una serie, como de algo condicionado, puede pasarse siempre a otro más alejado (en el ejemplo análogo arriba citado sería: para cada causa existe otra causa).

Para "adaptar" las categorías al material de la sensación, para crear a los objetos "su imagen" Kant ha introducido como miembro intermedio notable entre la categoría y la intuición el "esquema", que debía hacer posible por igual el enlace de ambos; un esquema de este tipo es el tiempo que en cuanto forma apriorística, es de igual naturaleza que la categoría; en cuanto forma de intuición de la misma naturaleza que la intuición. Kant distingue también un esquema análogo para las ideas, para darles aplicación a los meros conocimientos intelectuales. Kant dice que los "*objetos de las ideas*" no deben ser tomados "en sí mismos" Pero "*su realidad* debe valer para todo conocimiento natural como un *esquema* del principio regulativo de lo sistemático"[2]. Kant da aquí entrada en el mundo del conocimiento a las representaciones de objetos ideológicos. Las ha suprimido como hipóstasis metafísicas, ha hecho imposible su sastifacción intuible. Pero tienen aquí su puesto legítimo como esquemas, que él caracteriza con frecuencia haciendo uso de numerosas locuciones: como funciones heurísticas[3] o "como si" hubiera un objeto tal.

La discusión de qué es la idea en general, es muy abstracta. Hemos de esperar una mayor aclaración al actualizar *cada una de las ideas*. Pues no hay una idea de lo sistemático en general, sino muchas ideas que cada una, en su esfera, hacen lo sistemático.

Kant presenta tres ideas; éstas las deriva de los tipos de síntesis del pensar[4], la cual sigue sus diferentes direcciones hacia el sujeto, hacia la serie y hacia el sistema. Aquí se avanza siempre hacia lo incondicionado, es decir, "hacia el sujeto que por sí mismo no es ya predicado", o "hacia el presupuesto que nada presupone ya" (en la serie), o "hacia un agregado de los miembros de la división, para el que no se requiere nada más para consumar la división de un concepto" (en el sistema). El camino hacia el sujeto está bajo

---

[2] B. 702. Véase B. 693, 707, 710, 725.

[3] B. 799.

[4] Sobre esto B. 379 ss. 393. (Inherencia, dependencia y concurrencia). B. 391, 432 hasta 433, 434, 435. El empleo de las formas de conclusión no está referido más arriba con exactitud. Aquí importa, solamente, que Kant hace una deducción de este modo, no *como* él la hace.

idea del *mundo como de un todo*; el camino hacia el sistema bajo la idea del *todo de la experiencia en general.* Entre estas tres ideas ve Kant una subida: "Avanzar desde el conocimiento de sí mismo (del alma) al conocimiento del mundo y por medio de éste al protoser es un progreso natural" [5]. Por esta derivación de las ideas a partir de su origen en las propiedades de nuestra razón, cree Kant "indicar, a la vez su número determinado, que no puede ser sobrepasado" [6]. Las ideas que, así, son como *meras tareas teóricas,* son realizadas en lo *práctico,* y aquí las ideas de alma, mundo y del todo de la experiencia se manifiestan, otra vez, como las ideas de la *inmortalidad, libertad* y *Dios.*

Abandonando esta derivación que nos conmueve de un modo extraño y en cierta oposición al orgullo kantiano "por el número determinado" nos parece permitido haciendo uso de diversas expresiones de Kant, intentar *otra ordenación de las ideas,* sin que, propiamente, pensemos de un modo kantiano.

El "todo" puede tener un doble sentido: primero, es el todo de las *direcciones de la experiencia,* por ejemplo, la experiencia de lo orgánico, de lo mecánico, de lo anímico; segundo, es el todo de los *contenidos de la experiencia,* por ejemplo, cada cosa individual, y el todo de la experiencia como el ser del mundo único, individual. De ahí que haya dos clases heterogéneas de ideas, las ideas en cierto modo universales, y la idea de la individualidad aislada; la última es sólo única con respecto a la totalidad de la experiencia posible en general en cuanto experiencia de un individuo abarcante, pero toma innumerables formas en los individuos aislados que sin embargo, devienen a ideas solamente al ponerlas en relación con aquel todo único. A la idea de la personalidad como idea directriz de la Psicología se contrapone la idea de una personalidad aislada que solamente encuentra su realización por la relación, de una parte, a aquella idea universal y de otra, sobre todo, por la relación a la totalidad del mundo. Vamos a caracterizar ahora de un modo más preciso ambas clases de ideas.

---

[5] B. 394.
[6] B. 396.

I. *Las ideas como totalidades de las direcciones de la experiencia*

Parecen darse tres ideas dominantes: *Mecanismo, Organismo* y *alma.*

Pensar el mundo, la naturaleza como *mecanismo* es siempre idea [7], porque el mundo es infinito y todo mecanismo es comprensible solamente como sistema cerrado. La idea existe en cuanto exigencia a acrecentar continuamente la experiencia y a preguntar cómo si el mundo en cuanto todo fuese un mecanismo. No debiendo temer que la experiencia de la coherencia mecánica tropiece con límites definitivos. Tal temor es, más bien, carente de sentido, porque surge solamente, cuando abandonamos lo mecánico: pues hay en verdad muchas cosas para una mirada que no está dirigida a lo mecánico, y esto otro es inaccesible para lo mecánico, porque es heterogéneo. Pero no hay nada espacio-temporal que no esté bajo la idea del mecanismo. Lo que para otros ojos tampoco es mecánico, sin embargo, siempre puede concebirse, al mismo tiempo, mecánicamente; como una pintura no es diferente de una pared salpicada de colores.

La idea del *organismo* o la idea de la *vida* es una idea de la infinitud de lo conveniente en contraposición a la infinitud de lo mecánico-regular. Esto hemos de precisarlo más exactamente. En primer lugar conocemos un fin como la representación que puede ser causa de nuestro actuar, en tanto que le da dirección hacia un objetivo. La representación de fin es determinada, limitada y finita. El concepto de fin lo utilizamos además en lo objetivo, en tanto que contemplamos cada objeto, cada proceso como conveniente o contraproducente según el punto de vista que aplicamos a las cosas, las cuales nada saben de fines. Según el principio de elección llamamos conveniente al complejo de series causales mecánicas que conducen a un punto final determinado. Si pensamos, por ejemplo, las trayectorias regulares en el sistema solar como este

[7] De la "idea de un mecanismo" habla Kant en B. 674.

punto final, en tal caso aquellas causas que actúan en este sentido son convenientes, las otras, por el contrario, son estorbos. Así, podemos, conforme a puntos de vista infinitamente múltiples, contemplar todo lo mecánico y natural como fin, el limo del río para ciertas plantas, el cuero cabelludo para los piojos y así, conforme a nuestra condición de hombres ilustrados explayarnos en producir una serie ilimitada de tales coherencias finales. Si unimos ambos conceptos de fin, entonces tenemos el concepto de la máquina que, originada del actuar humano con conciencia de fin, es una utilidad práctica objetiva en la aplicación de series causales mecánicas. La máquina es siempre lo más análogo al organismo. Frente a aquellas controversias externas y más o menos arbitrarias que dan lugar a conexiones finales, la máquina tiene en común con el organismo la regularidad interna que tienen las partes con relación al todo. Pero en la máquina observamos plenamente esta regularidad, puesto que nosotros mismos la hemos querido y la hemos hecho; las conexiones de regularidad son aquí finitas, limitadas. En el organismo, por el contrario las conexiones finales son infinitas. En la máquina —y esto va unido aquí a la finitud, y allí a la infinitud— la permanencia de la regularidad depende continuamente de nosotros, la máquina no puede ayudarse a sí misma; es cierto que las partes condicionan al todo, pero las partes han de ser mantenidas por nosotros, no exclusivamente por el todo mismo. En el organismo el todo es tanto condición de las partes como a la inversa, el organismo se ayuda a sí mismo. La regularidad del organismo es, por lo tanto, un problema infinito. Por mucha regularidad que pueda encontrarse, la regularidad hallada conduce a otras preguntas, y no puede pensarse un término. Intentemos imaginar una máquina cada vez más complicada, nunca llegaríamos al organismo, pues la máquina tendría siempre que hacerse y por muy gigantesca que fuera la coherencia final, seguiría siendo siempre finita y determinada. Hasta el organismo habría siempre un abismo. El conocimiento de lo orgánico es siempre conocimiento de conexiones intencionales, el planteamiento de problemas siempre es teleológico. Pero el conocimiento se elabora siempre sólo de un modo concreto, no mediante un hablar general de regularidades triviales,

es decir, el conocimiento de lo orgánico consiste en la comprensión siempre detallada de conexiones mecánicas como biológicamente convenientes. Todo conocimiento biológico es una comprensión mecánica a base de planteamiento teleológico de problemas. Formulada como principio regulativo, la idea de la vida se expresaría así: No te quedes parado en el fenómeno y en el proceso dentro del organismo como en el algo meramente mecánico-accidental, sino pregunta incesantemente por su finalidad; no contemplemos ningún proceso, ningún órgano en el organismo como indiferente, sino mira los límites de tu saber anterior que debes sobrepasar incesantemente, en las realidades para las que tú no concibes ninguna clase de conexiones finales [8].

Las formulaciones de Kant dicen, por ejemplo, así: "Para un ente en cuanto finalidad de la naturaleza (es decir para un ente de regularidad interna en contraposición a la regularidad externa, relativa) [8] se exige *primeramente* que las partes... solamente sean posibles por su relación al todo. Pues el ente mismo es un fin concebido a posteriori bajo un concepto o una idea que ha de determinar a priori todo lo que debe estar contenido en él. Pero en la medida en que un ente puede ser pensado como posible solamente de este modo, se trata meramente de una obra de arte (por ejemplo, una máquina) [9], es decir, el producto de una causa racional diferente de la materia del mismo, cuya causalidad (en la producción y enlace de las partes) es determinada por la idea interna de un todo posible de este modo...

Pero si un ente, en cuanto producto de la naturaleza, debe contener en sí mismo y en su posibilidad interna una relación con el fin, es decir, ser posible como producto final y sin la causalidad de los conceptos del ser racional ajeno a él, entonces se exige además, *como segundo paso*, que las partes del mismo se enlacen, así, para llegar a la unidad del todo; que sean recíprocamente uno de otro causa y efecto de su forma; pues sólo de este modo es

---

[8] Compárese con *Organismus*: B. 554 ss., 716, 719 y, sobre todo, con la *Kr. der Urteilskraft (Crítica del juicio)*.

[9] Añadidos del autor para fijar el sentido de conexión de la cita con el texto de que está sacada.

posible que, a la inversa (recíprocamente) la idea del todo determine a su vez la forma y enlace de todas las partes: no como causa —pues entonces sería un producto artificial—, sino como base de conocimiento para la unidad sistemática de la forma y enlace de todo lo diverso...

En un producto semejante de la naturaleza cada una de las partes, tal como cada una existe solamente *por* todas las demás, es pensada también como existiendo por las *otras* y en virtud del todo, es decir, como instrumento (órgano)..., solamente entonces y por esto podrá ser llamado un producto tal, en cuanto ser organizado y que se organiza a sí mismo, un fin natural...

Un ser organizado no es, por lo tanto, meramente máquina, pues ésta, a fin de cuentas, tiene fuerza motora, sino que posee en sí fuerza *formativa*..." [10].

La idea del *alma* es el todo de la experiencia centrada en el sujeto. "Todos los fenómenos, las acciones y la receptividad de nuestro ánimo" las enlazamos "como si lo mismo fuese una sustancia simple que existe de un modo persistente (al menos en la vida) con identidad personal, mientras que sus estados... cambian de un modo continuado". El principio de la unidad sistemática en el conocimiento de lo anímico es: "Contemplar todas las determinaciones como en un sujeto único, todas las fuerzas, tanto como sea posible, como derivadas de una fuerza básica única, todos los cambios como propios de los estados de uno y el mismo ser persistente". "A partir de una idea psicológica de este tipo no puede originarse ahora nada más que ventajas, sólo andamos con cuidado de no hacerla valer por algo más que mera idea, es decir, de un modo puramente relativo al uso racional sistemático atendiendo al fenómeno de nuestra alma". "Está permitido, en verdad" imaginarse el alma como simple para, conforme a esta idea, hacer a una unidad completa y necesaria de todas las fuerzas anímicas, si es que no podemos verlas fácilmente en concreto, principio para nuestro enjuiciamiento de sus fenómenos internos" [11].

---

10 *Kr. d. Urteilskraft* § 65.

11 Los pasajes característicos sobre la idea del alma se encuentran en la *Kr. d. r. V.* B. 700, 710-712, 718, 723 nota, 799, 812-813.

Kant no se ha ocupado de una manera minuciosa con la idea del alma, mientras que ha analizado exactamente el mecanismo y el organismo. Una profundización en la formación de las ideas, tal como se da de hecho en la Psicología, mostraría más o menos, lo siguiente: Bajo la idea del alma hay una serie completa de ideas que ponen un todo como tarea; de estas, al lado de mecanismo y organismo como algo principalmente nuevo, hay que exponer solamente estas dos: la idea del todo de los fenómenos vividos y vivibles o la idea de la *conciencia* y, sobre todo, la idea del todo de las coherencias comprensibles, o la idea de la *personalidad*. El todo de las coherencias comprensibles nunca está dado; pero en el comprender tratamos de ir más allá de toda coherencia aislada comprensible, como si todo estuviera enlazado comprensiblemente dentro de un todo inmenso. Sin embargo, esta idea tropieza con dificultades en particular, con los límites de lo incomprensible que aparece como definitivamente incomprensible. Aquí se imponen, entonces, frente a lo anímico modos de contemplación que coinciden con las ideas del organismo y del mecanismo, pero acogen en éstas las ideas específicamente psicológicas y, de este modo, aparecen en una nueva forma: por ejemplo, la idea del mecanismo psicofísico y la idea de la *unidad de enfermedad* [12]. Por todas estas ideas se desarrollan las hipóstasis típicas y, después, las controversias estériles, tal como éstas se originan en todas las hipóstasis.

Esquemáticamente, habría, por lo tanto, tres direcciones de experiencia dominantes bajo las ideas: 1) El todo de la experiencia mecánica o el *mundo*; en él no existe nada de alma, personalidad, organismo, y finalidad; algo de este tipo no ha podido ser constatado ni una sola vez bajo esta idea. Sólo de un modo secundario, a partir de otra esfera, es ofrecido y clasificado bajo el pensar mecánico. 2) El todo de la experiencia biológica o la *vida*. 3) El todo de la experiencia anímica comprensiva o la *personalidad*. Estas totalidades entran entre sí en relaciones diversas; a éste señalan

---

[12] La discusión detallada es cosa de una Psicología general. Aquí ha de bastar la referencia e indicación del lugar, dado que no se trata del individuo como tal, sino de la teoría de las ideas en general.

ya las pocas indicaciones sobre las ideas psicológicas. Pero además tienen una tendencia típica a *absolutizarse*, a eliminar a las otras y, de este modo —lo que Kant expresa como el engaño inevitable, que hay que destacar críticamente de un modo continuo, pero que no es demasiado aniquilador— a hipostasiarse. En tanto que el todo de la experiencia mecánica es explicado como el único todo en las categorías de sustancia, causalidad, etc., los conceptos, originados de hecho en otras esferas, de alma, finalidad, organismo son colocados también y de un modo completo dentro de estas categorías. Son considerados como efectos, como resultados causales, como selección bajo condiciones causales, como surgiendo en puntos aislados de la experiencia total. Además en tanto que el *todo* es tomado como *experiencia del organismo*, se forma la intuición de que, propiamente, lo único que existe es lo orgánico, y lo inorgánico es un mero producto de eliminación. Nuestro planeta, por ejemplo, ha sido originariamente un organismo incandescente, ahora lo orgánico se ha retraído a los organismos individuales, dejando tras sí todos los demás como producto de eliminación. En tanto que, finalmente, la *experiencia total* es tenida por *experiencia de personalidad comprensible*, el comprender se extiende a todo, sobrepasando en mucho el saber humano. Las formaciones psíquicas que surgen del inconsciente son entendidas; es comprendido lo orgánico y también el acontecer anorgánico (en las intuibilidades míticas), el planeta es una personalidad abarcante que se pierde de nuevo en la personalidad cósmica de Dios que lo abarca todo. Es posible que de tal comprender, como en Kepler de la comprensión de la *harmonia mundi*, se sigan expectaciones y planteamientos de problemas a la realidad que conducen a investigaciones empíricas y aportan resultados para otras esferas completamente distintas; en Kepler para la experiencia mecánica. Así, todas las ideas tienen también su fecundidad en la absolutización, cuando repercuten solamente en lo particular preguntando, laborando, penetrando. Sólo en cuanto imágenes generales del todo quedan expuestas a la crítica destructora. Pues el todo de la experiencia en general no es una de estas direcciones de la experiencia, que hubiéramos absolutizado; tampoco es la reunión de estas direcciones, sino el todo es una

idea nueva, de distinta naturaleza; la idea de la totalidad del contenido de experiencia.

2. *Las ideas de la totalidad del contenido de experiencia*

La crítica de la razón pura en Kant enseñaba a comprender las categorías del ente, pero solamente las categorías, lo óntico en general. De lo óntico hemos de distinguir el "ente aislado". La categoría de lo óntico es, en cuanto general, algo totalmente distinto que el concepto del "ente, uno", de un individuo. El problema del ente "uno", del ente aislado, del individuo no existe para el entendimiento, sino solamente para la razón; en la teoría de las categorías no hay lugar para él, pero sí en la teoría de las ideas.

El concepto de un ente aislado o individuo dice Kant[13] es indeterminado, en tanto que no es conocido de todos los posibles *predicados* uno como correspondiente o no correspondiente a él. De ahí que cada ente aislado tenga como "presupuesto transcendental" la "materia para la posibilidad; es decir: de la parte que tienen en aquella posibilidad total, deriva su propia posibilidad; para conocer un ente aislado completamente, hay que conocer "todo lo posible", la totalidad de la experiencia posible y, así, determinar el ente aislado, ya sea afirmándolo ya sea negándolo. La totalidad de la experiencia posible es, por lo tanto, presupuesto de la determinación general del concepto de un ente aislado. La totalidad de la experiencia posible es pues, en cuanto concepto de una totalidad, idea y tarea infinitas. Así pues, la determinación de todo ente aislado es igualmente tarea infinita que se fundamenta en la idea de la totalidad de la experiencia. La posibilidad de un ente aislado descansa así, según Kant, en la categoría de lo óntico y en la idea de una totalidad de la experiencia.

Estos pensamientos profundos de Kant —que se sirven de la fórmula, de modo notable extremadamente lógica, de la determina-

[13] Las exposiciones más importantes se encuentran en B. 596 ss. *Kr. d. r. V.*

ción del ente aislado por disyunción de parejas de conceptos— muestran que todo *individuo* es *infinito*; que es *idea* en la medida en que llega a ser objeto del conocimiento. Por más que hablemos de individuos y nos ocupemos de individuos, no estaremos orientados, en cuanto individuos, a su conocimiento, si no tenemos ante nuestra vista la idea de este individuo como tarea. Dado que el individuo, en cuanto individuo, es siempre idea, es por ésto, a fin de cuentas, incognoscible. Pero la idea del individuo existe solamente en la idea de la totalidad en general, el microcosmos solamente en relación al macrocosmos. Querer conocer un individuo, significa querer conocer el mundo en general. La idea del individuo no es menos infinita que la idea de un individuo que lo abarca todo, al que nosotros estamos orientados en la idea de la totalidad de la experiencia en general. Si suponemos con Kant que las ideas, tarea infinita para el conocer, son vividas y cumplidas prácticamente y llamamos a esta vivencia algo metafísico que es subjetivamente obligatorio, y objetivamente sin pretensión de valor y sin formulación, entonces a estos puntos de vista sobre la idea del individuo, le es propio que, prácticamente, el individuo aislado es contenido como en la totalidad del universo, es vivido en su lugar.

En la aplicación, por ejemplo, a la idea de la personalidad tendríamos solamente dos ideas: la idea de la personalidad como *dirección de la experiencia*, como idea de la totalidad de las coherencias comprensibles, y la idea de la personalidad como idea de la personalidad *aislada, concreta*. Esta última es vivida prácticamente de un modo metafísico, sin objetivación, es conocida *teóricamente* con ayuda de aquella dirección de la experiencia de la personalidad irreal y de otras direcciones de experiencia, pero además, solamente en relación a la totalidad de la experiencia, en relación al macrocosmos.

Las ideas no podemos concebirlas si no es viviendo en ellas. Quererlas aprender directamente, en lugar de indirectamente en el medium de lo finito e individual, conduce a lo fantástico y, así, a lo vano. No podemos, por ejemplo, aprender directamente el alma, sino solamente en el ambiente de los conocimientos psicológicos individuales. No podemos conocer directamente a Dios, sino exis-

tir religiosamente en el ámbito de la experiencia propia y del mundo. No podemos conocer la meta de lo ético, sino sólo obrar indirectamente en particular, experimentar subjetivamente si hay y que hay aquí una dirección hacia la totalidad que no puede aprehenderse ni concebirse. Las ideas teóricas son realmente sólo en el medium del entendimiento. El entendimiento está entre dos irracionalidades, sin las cuales está vacío, y éstas, a su vez, sin él son nada. El entendimiento está orientado al ámbito de la intuibilidad del material y está movido por las fuerzas de las ideas. Lo intuible, en cuanto irracional, transciende al entendimiento, pero es abarcado por unos conceptos. Las ideas transcienden al entendimiento, en tanto que abarcan sus límites, a él mismo; sus conceptos no pueden coger a las ideas, sino solamente indicarlas. Si resumimos como intuible todo lo que no es entendimiento, en contraposición a las propiedades formales del entendimiento, entonces se dan dos tipos de intuibilidad, la material, la que da la materia a la que sólo Kant llama intuible y la puramente vivida, no aprehendida, que indica, que da fuerza y movimiento a la que llama ideológica.

A pesar de que las ideas no pueden ser aprehendidas ni conocidas directamente, sin embargo, es posible ocuparse con ellas directamente como, por ejemplo, en la teoría kantiana de las ideas aquí expuestas. Se trata de una orientación contemplativa hacia las fuerzas que son realizables en los movimientos aislados de la vida. Esta orientación está, en cierto modo, fuera de las ideas, es irresponsable, no hace sino mirarlas. No es una aprehensión directa propia —esto es siempre imposible— sino una intencionalidad reflejada a que aquí existe algo así. En el fondo sigue siendo "un hablar sobre"; tan pronto como este hablar toma un carácter determinado, se habla ya, siempre, de una manifestación aislada de la idea. Si seguimos en Kant, estas características determinadas de las ideas, vemos que toman *tres significaciones* que no están diferenciadas por Kant de un modo preciso y en sí, no son separables en tanto que al analizar los fenómenos ideológicos concretos, nos movemos inevitablemente entre estas tres significaciones. Estas tres significaciones son:

La significación más clara es la *metodológica*: la que en el transcurso del conocimiento teórico muestra lo sistemático, los esquemas, las ficciones heurísticas en su aplicación metódica. La segunda significación es la *subjetiva* o *psicológica*: las ideas como fuerzas, como gérmenes, como procesos en el sujeto. La tercera significación es la *objetiva* o *metafísica*: las ideas no son meramente recursos técnicos y fuerzas psicológicas, sino que de algún modo han de tener una significación en el mundo arquetípico de los objetos mismos.

La discusión de las ideas sigue siendo siempre un andar en torno de ellas, una mera intuición orientada a lo último, que es totalmente inesencial frente a la existencia en las ideas, es decir, aquí en las ideas teóricas: frente al conocimiento bajo la dirección de las ideas. Y sin embargo, una intencionalidad tal, un tropezar tal con los límites es mejor que nada; algo distinto, si bien incomparablemente menos importante que vivir en ellas. Vamos ahora a desarrollar algo más exactamente, las tres significaciones de la idea según Kant.

1. *La significación psicológica*

Kant escribe: Nadie intenta realizar una ciencia, sin que le sirva de base una idea. Solamente en la elaboración de la misma, se origina el esquema, incluso la definición que, nada más comenzar, da de su ciencia, muy raras veces de su idea; pues ésta está como un *germen en la razón* en la que todas las partes se encuentran todavía muy bien envueltas y permanecen ocultas apenas cognoscibles para la observación microscópica. Por esta razón, las ciencias hemos de explicarlas y determinarlas, no conforme a la descripción que da de ellas su creador, sino conforme a la idea que, a partir de la unidad natural de las partes, él ha logrado reunir, y que encuentra fundamentada en la razón misma. Pues entonces se hallará que el creador, y a menudo también sus sucesores más tardíos, andan errantes en torno a una idea que no han podido aclararse a ellos mismos... Es terrible que sólo al final de un largo período de tiempo, por indicación de una idea que está oculta en nosotros, hayamos reunido muchos conocimientos que se refieren a ella como piezas de la edificación. siéndonos posible sólo entonces mirar la

idea a una luz más clara... Los sistemas parecen haberse formado, como los gusanos, por una *generatio aequivoca* de una mera confluencia de conceptos reunidos, al comienzo mutilados, pero con el tiempo perfectos, aunque en seguida todos en general tuviesen su esquema como germen originario en la razón que se desarrolla meramente... [14]. "Aquí cuadra también la frase de Kant de que "no es en absoluto desacostumbrado que comparando los pensamientos que un autor expone sobre su objeto, lleguemos incluso a comprenderlo mejor de lo que él mismo se comprendió, en tanto que él no determinó suficientemente su concepto y, por ello, a veces dijo o también pensó lo contrario a su propia opinión" [15].

Tratándose de los conocimientos se habla no solamente de su exactitud, sino también de su importancia. Se habla del valor de las verdades (es decir, no del valor de la verdad que existe para la concepción, según el cual toda la verdad en tanto que tiene validez, representa un valor, sino del valor de las verdades que posee ya aquel valor puro de valoración o valor de exactitud). Este valor puede ser un valor determinable, por ejemplo, un valor económico para la valoración práctica del conocimiento; puede también descansar en intereses personales para un ámbito específico, puede estar determinado por el hecho de que un conocimiento sea valorado como mero medio para otro conocimiento, en el que la pregunta acerca del valor sigue siendo, a su vez, problemática. Si prescindimos de aquellos valores determinables, entonces en toda ciencia, a fin de cuentas, no quedan más que estos valores indeterminables, siendo también los decisivos. Entonces se habla también de profundidad y superficialidad y nunca se pueden fundamentar o demostrar estas valoraciones, sino solamente indicarlas sugestivamente. Lo que aquí actúa en el juicio, son las ideas. Así como, en cuanto gérmenes ocultos en la razón son fuerzas eficaces en la esfera de investigación del individuo, así como el individuo vive en ellas sin conocerlas directamente, así también juzga de su profundidad y superficialidad sin poderlo fundamentar exactamente conforme a un ser presente instintivamente sentido en los trabajos científicos.

[14] *Kr. d. r. V.* B. 862 ss.
[15] B. 370.

Es notable que nosotros queramos, en la ciencia, evidencia y claridad completas y que, sin embargo, ésta paralice nuestro interés cuando existe en grado sumo. Queremos claridad, pero queremos que sea la expresión parcial de una idea. Esta idea, en la actividad científica, existe como lo oscuro que tanto está expuesto a los ataques incomprensivos, como es condición de un efecto productivo. La razón no quiere, por ejemplo, confusión, sino idea. Se resiste el pathos que busca lo oscuro en cuanto oscuro, oponiéndose de igual modo al pathos de la mera exactitud y claridad; lo que es absolutamente claro y consumado, despierta, por ello, la sospecha de carencia de idea, de mera exactitud que no tiene ningún otro sentido. Las exactitudes se pueden acumular, han de estar vinculadas a un todo por la idea.

Kant emplea por segunda vez una contemplación psicológica de las ideas al hacer la agrupación de los caracteres científicos en aquellos cuyo interés está dirigido por la idea de la unidad y aquellos otros cuyo interés está dirigido por la idea de la especificación [16]. Los unos, por ejemplo, están inclinados, conforme a su esencia, a adoptar "caracteres étnicos especiales y fundamentados en la ascendencia o también diferencias decisivas y hereditarias de las familias y razas, etc."; los otros ponen su sentido en esto, a saber, que la naturaleza ha establecido en este fragmento un tipo único y exclusivo de disposiciones naturales". La diferenciación más amplia, las diferencias cada vez más pronunciadas son la pasión del uno; la mayor unificación posible, más aún, la unidad natural plena es la pasión del otro. Ambos tienen razón, en tanto que son buscadores a los que dirige su idea, ambos andan equivocados, cuando absolutizan su idea hipostasiándola como real.

2. *La significación metodológica*

Para determinar, por ejemplo, lo que tiene en común una gran serie de géneros de animales, proyectamos dibujos esquemáticos, por ejemplo, el dibujo esquemático "del" vertebrado. En un esquema de este tipo no planteamos la pregunta: ¿es esto correcto o falso? ¿Ha existido realmente, por ejemplo, como proto-vertebrado

[16] B. 694 ss.

o no? sino exclusivamente la pregunta: ¿Es útil? Debe ser útil para fines dialécticos, para la actualización rápida de todo lo que hay que poner ante la conciencia, de todo lo que hay que encontrar en todo vertebrado, para el desarrollo de planteamientos de problemas para una posterior descripción. Ésta es la significación técnico-metodológica de este esquema [17]. La significación metodológica es de fácil comprensión: Las ideas son puntos de vista que nosotros, no en cuanto sujeto transcendental en general, sino en cuanto hombres que hacen ciencia, seguimos en la experiencia. La verdad arquetípica o los objetos mismos no saben nada de sistema ni de ideas. Pero nosotros en la verdad reflejada de la ciencia precisamos, tal vez por consideraciones económicas, sistemática y además ideas. Éstas en principio tienen en significación objetiva la misma finalidad que los catálogos, sólo que éstos son más racionales y provechosos, por lo tanto más útiles. Las ideas tienen una significación meramente técnico-científica, a lo sumo podemos decir que contemplamos la experiencia "como si" en ella existiera realmente algo en correspondencia con las ideas. La significación de las ideas está plenamente en la esfera representable de las verdades científicas. Sin ellas no es posible la ciencia, pero sin ellas sí serían posibles la experiencia y los objetos. En la esfera de las verdades arquetípicas de los objetos mismos, las ideas no tienen nada que buscar. Encontrarlas allí significa la metafísica que se apoya en una de las ilusiones mencionadas.

De esta concepción pueden citarse muchos pasajes en Kant y a veces parece como si Kant albergase tales puntos de vista. Sólo en esta esfera de la significación de la idea son posibles los reconocimientos más profundos, aquí puede mostrarse del modo más directo la manifestación de lo ideológico en lo concreto y determinado. Aquí es posible un cambio amplio de experiencias metodológicas y, cuando oigamos hablar de ideas, exigiremos que se nos demuestre su fuerza estructurante en lo metodológico. Pero la significación de las ideas kantianas no se apoya aquí.

[17] Estos y otros muchos tipos de utilidad metódica de "ficciones" en sentido kantiano se encuentran resumidos en la *Philosophie des Als-ob* de Vaihinger.

3. *La significación objetiva*

Es cierto que las ideas no pueden ser referidas a ningún objeto que esté en correspondencia con ellas, el cual las satisfaga y esté determinado por ellas. Esto dice la parte negativa de la razón crítica. Pero las fuerzas y formaciones ideológicas no pueden tener un carácter puramente técnico-metodológico. Pues estas ideas conducen de hecho, bajo el presupuesto de lo objetivo de la idea, a unidad sistemática; amplían en todo el tiempo el conocimiento de la experiencia. De ahí que las ideas tengan que ser consideradas como "de acuerdo con la naturaleza": llevan consigo su "encargo directamente y no meramente como asideras del método"[18]. "De hecho tampoco se concibe cómo pueda tener lugar un principio *lógico* de unidad racional para las reglas, de no presuponerse un algo *transcendental* por el que sea supuesta una unidad sistemática, como *dependiendo a posteriori del objeto como necesario.* Pues, ¿con qué derecho puede la razón en uso lógico pretender tratar la diversidad de las fuerzas, que la naturaleza nos da a conocer, como una unidad meramente oculta y... deducir a partir de una fuerza básica... en el caso de que le estuviese permitido, concedido que sea igualmente posible que todas las fuerzas sean de distinta naturaleza y que la unidad sistemática de su deducción no estuviese de acuerdo con la naturaleza? ; pues entonces procedería precisamente contra su determinación, en tanto que la razón se pone como meta a una idea que estaría totalmente en contradicción con la dirección de la naturaleza..."[19]. La unidad sistemática hemos de presuponerla siempre como objetivamente válida y necesaria[20]. De un enunciado de la razón se dice: "Si éste puede ser *garantizado* para determinar el mayor empleo posible de inteligencia en la experiencia de modo apropiado a los objetos de la misma, en tal

[18] B. 689.
[19] B. 678.
[20] B. 679.

caso el enunciado supone tanto como determinar a priori, a la manera de un axioma (que es imposible partiendo de la razón pura) los objetos en sí mismos" [21]. Kant llama conveniente a la unidad de la experiencia y al empleo de las experiencias en orden a una unidad sistemática lo llama empleo conveniente. Y éste quiere decir: nosotros atendiendo al conocimiento no podemos "hacer del conocimiento de la naturaleza misma un uso conveniente, *cuando la naturaleza por sí misma no ha establecido una unidad conveniente*" [22]. Kant habla en este sentido de la "concordia de la naturaleza con nuestra capacidad de conocimiento" [23]. Además, la distinción que hace Kant entre unidad técnica y unidad arquitectónica es una prueba para la significación objetiva de los principios racionales. La unidad técnica se obtiene empíricamente conforme a intenciones que ofrecen casualmente, la arquitectónica, por el contrario, es una unidad esperada a priori, y no empíricamente, conforme a ideas. Sólo por ésta es posible la ciencia [24]. "Un *asidero económico* de la razón, para ahorrarse esfuerzos" "es muy fácil distinguir en la *idea*, de acuerdo con la que cada uno presupone, que esta unidad racional es adecuada a la naturaleza misma y que, aquí, la razón no mendiga, sino exige" [25]. Estas frases de Kant muestran de un modo indudable que él daba a las ideas significación objetiva dentro de la esfera arquetípica de los objetos mismos. Hablará en muchos lugares de la validez "objetiva", aunque también "indeterminada" de las ideas; de la "realidad objetiva" de las mismas, "pero no para determinar algo".

No hay duda que la edificación de la Dialéctica (de la crítica de la razón) está realizada en el sentido de la destrucción de la metafísica dogmática, por lo tanto, negativamente; mientras la edificación de la Analítica (de la crítica del entendimiento) es totalmente positiva. Todas las observaciones sobre la significación posi-

[21] B. 544 ss.
[22] B. 844.
[23] *Kr. der Urteilskraft*. pág. 23 (esta página es muy importante para el problema presente).
[24] B. 861.
[25] B. 671.

tiva de las ideas están referidas en las proposiciones incidentales o en el apéndice. Podría pensarse que el contenido conceptual de la Dialéctica estuviera transvasado, que aquella labor críticamente destructiva tuviera lugar en el apéndice y que la edificación, precisamente en analogía con la Analítica del entendimiento formarse una segunda parte positiva. Al lado de la Lógica transcendental del entendimiento que trata de la significación objetiva de los conceptos, aparece la Lógica transcendental de la razón que trata de la significación objetiva de las ideas. Sería muy posible terminar este paralelismo con frases kantianas, pero sería un perder el tiempo [26].

Hasta qué medida veía Kant en las ideas algo objetivo, siendo el sentido propio de su teoría asegurar su naturaleza frente a las ilusiones que continuamente le acompañan, lo indica finalmente su adhesión a Platón: "Platón observó muy bien que nuestra fuerza cognoscitiva siente una necesidad mucho mayor que la de deletrear solamente fenómenos conforme a una unidad sintética, para poder leerlos como experiencia y que nuestra razón, de un modo natural, se decide a llevar a cabo conocimientos que van demasiado lejos para que cualquier objeto, que pueda darnos la experiencia, sea capaz jamás de encontrar congruencia con ellos, y que no por ello dejan de tener *su realidad* y no *son, en modo alguno, meros fantasmas del cerebro*" [27].

Si echamos una ojeada a la triple significación de la idea la psicológica, la metodológica y la objetiva observamos que siempre que queremos comprender la esencia de la idea, emitir un fallo sobre ella, la concebimos, en primer lugar, en una de aquellas tres significaciones; si queremos comprenderla de un modo más preciso, damos un paso más, pasando al punto a otra significación sin que

---

[26] Algunos pasajes podemos exponerlos ordenadamente. En la Analítica se suceden: la deducción de las categorías según la línea directriz de los juicios, la deducción transcendental, el esquematismo, los principios. En analogía con esto: Deducción de las ideas, siguiendo la línea directriz de las formas de conclusión: B. 356, 361, 368, 378-379, 386-387, 390, etc. Deducción de las ideas: B. 697-698. Esquema: B. 693, 702, 707, 710, 725. El principio regulativo como análogo de los principios: B. 676.

[27] B. 370-371.

podamos *separar una de otra las tres significaciones*; si queremos comprender una, hemos de comprender las tres. La idea es a la vez subjetiva y objetiva. En ella, la disociación sujeto-objeto, que es la esencia definitiva del entendimiento, no tiene una significación absoluta; sino que sólo en la medida en que la idea encuentra repercusión en el medium del entendimiento como algo metodológico, experimenta la disociación sujeto-objeto, todavía es más, pero lo que es se manifiesta siempre solamente por el proceso en el medium de la disociación, pero nunca se manifiesta de un modo consumado.

Hasta aquí se ha hablado casi exclusivamente de la idea *teórica*, de la idea en la esfera del conocer. *La teoría de las ideas de Kant, sin embargo, atraviesa todas las esferas.* Es el *centro de su filosofía* hasta tal punto que aparece en cada obra, mientras que el imperativo categórico, la doctrina de las categorías, etc., tienen solamente su lugar, a fin de cuentas, único, y en esta medida son periféricas en relación a la totalidad. Las ideas después de haber sido examinadas del modo más exacto en lo *teórico* aparecen de nuevo en lo *práctico* y *estético*.

Las ideas prácticas

La razón humana muestra verdadera causalidad, en tanto que las ideas llegan a ser causas actuantes, a saber en lo ético [28]. Aquí "las ideas hacen posible ante todo la experiencia misma (del bien)", aunque ellas jamás puedan ser expresadas por completo en la experiencia [29]. La idea llega a ser aquí prototipo y concepto de toda perfección. Platón, según Kant, tiene el mérito de haber encontrado las ideas especialmente en todo lo que es práctico [30]. Así, por ejemplo (en la *República* platónica), se da "una versión de la suprema libertad humana conforme a leyes que hacen que toda libertad

[28] B. 374.
[29] B. 375.
[30] B. 371.

pueda existir junto con la de los otros... al menos una idea necesaria"[31]. "Cuán grande puede ser el abismo que se abre necesariamente entre la idea y su realización, nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque hay libertad, la cual puede sobrepasar todo límite dado"[32]. La razón humana no contiene solamente ideas, sino también ideales que tienen fuerza práctica y que fundamentan la posibilidad de las perfecciones de determinadas acciones... Ideas son la virtud y con ella la sabiduría humana en toda su pureza. Pero el sabio (el estoico) es un ideal, es decir, un hombre que existe exclusivamente en el pensamiento, y que está en congruencia plena con la idea de la sabiduría. Así como la idea ofrece la norma, así también el ideal sirve en este caso como *prototipo* de la determinación general de la reproducción, y no tenemos ningún otro patrón para nuestras acciones que el comportamiento de este hombre divino en nosotros, con el que nos comparamos, nos juzgamos y así, nos mejoramos, aunque no podemos jamás alcanzarlo. Estos ideales, aun en el caso de que no quisiéramos concederles al punto realidad objetiva (existencia), no por ello hemos de considerarlos como quimeras, sino que ofrecen a la razón una norma indispensable... Pero querer realizar el ideal en su ejemplo, es decir, en un fenómeno, como, por ejemplo, al sabio en una novela, no es hacedero y, además, tiene algo de contradictorio y es poco edificante en sí, en tanto que las barreras naturales, que, de un modo continuado son un perjuicio para la perfección en la idea, hacen imposible en tal intento toda ilusión y, por ello, hacen al bien que radica dentro de la idea sospechoso y semejante a una nueva ficción"[33]. Una idea de la razón práctica es, por ejemplo, también la "santidad"; una voluntad santa sería aquella que no fuese capaz de ninguna máxima que contradiga a la ley moral"[34]. "Esta santidad de la voluntad es... una idea práctica que ha de servir necesariamente como prototipo, y acercarse a éste hasta el infinito es lo único que

[31] B. 373.

[32] B. 374.

[33] B. 597-598.

[34] *Kr. d. prakt. V.* 38 (Kerhbach).

corresponde a toda criatura finita"[35]. Sin embargo, lo único que puede producir la razón práctica finita es la virtud que nunca está consumada. La virtud es "convicción moral en lucha". Por el contrario no es asequible "la santidad en posesión supuesta de una pureza completa de la convicción de la voluntad"[36].

Algo totalmente distinto a estas ideas prácticas e ideales son los "*postulados* de la razón práctica"; en éstos, según Kant, las ideas de alma, mundo y de la totalidad de la experiencia como *inmortalidad, libertad* y *Dios* no se cumplen para la razón especulativa, que, más bien, no puede ampliarse de este modo, pero sí obtienen realidad objetiva para la razón práctica[37].

Las ideas estéticas[38]

Kant pregunta qué se entiende por "Espíritu", cuando se habla de poesía, obras literarias, etc., que, en lo que toca al gusto, son irreprochables, que pueden ser agradables, elegantes, esmeradas, completas, etc., pero se dice que les falta el espíritu. Responde: "Espíritu en sentido estético significa el principio vivificante en el ánimo... Ahora afirmo yo que este principio no es otra cosa que la capacidad de exposición de las *ideas estéticas*; pero por ideas estéticas entiendo aquella representación de la fantasía, que da lugar a pensar mucho, sin que ella pueda ser adecuadamente cualquier pensamiento determinado, es decir, concepto; que, consecuentemente, ningún idioma puede hacer totalmente asequible y comprensible. Vemos fácilmente que la idea estética es el equivalente (pendant) de una *idea de razón*, que, a la inversa, es un concepto, al que no puede adecuarse ninguna intuición (representación de la fantasía)... Podemos, igualmente, llamar ideas a las representaciones de la fantasía, de una parte, porque van tras algo que, al menos, se encuentra más allá de los límites de la experiencia y,

[35] *Kr. d. pr. V.* 39.
[36] *Kr. d. pr. V.* 103.
[37] Compárese, por ejemplo, *Kr. d. pr. V.* 158 ss.
[38] Sobre esto especialmente *Kr. d. Urteilskraft* § 49.

de este modo, tratan de aproximarse a una exposición de los conceptos de la razón (de las ideas intelectuales)...; de otra parte, porque ningún concepto puede adecuarse plenamente a ellas, en cuanto intuiciones internas... "Las ideas estéticas dan un impulso a la fantasía, para que así piense, si bien de un modo embrionario, más que lo que se puede resumir en un concepto, por ende en una determinada expresión lingüística". El genio "consiste propiamente en la circunstancia feliz, que ninguna ciencia puede enseñar ni adquirirse con el máximo esfuerzo, de encontrar ideas para un concepto dado y, por otra parte, dar con la *expresión* para éste, por la que puede comunicarse a los otros el estado de ánimo subjetivo producido por él. El talento supremo es propiamente aquel que llamamos genio".

ÍNDICE GENERAL

Págs.

C. *La actitud entusiástica*

CAPÍTULO II

IMÁGENES DEL MUNDO

Introducción

CAPÍTULO III

LA VIDA DEL ESPÍRITU

Introducción

A. *Escepticismo y Nihilismo*

Págs.

C. *El apoyo en el infinito*

APÉNDICE

Teoría de las ideas de Kant